66e ANNÉE (7e SÉRIE) N° 20 17 MAI 1956

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique
Directeur

R. DESVOYES
Chanoine honoraire de Langres
Codirecteur

Bulletin d'Ecriture Sainte

SOMMAIRE

I. TRADUCTIONS DE LA BIBLE. — 1. *Bible de Jérusalem* ; — 2. *Bible du cardinal Liénart.*

II. PERSONNAGES BIBLIQUES. — 3. H. Eberhard, *Jacob* ; — 4. J. Daniélou, *Les saints païens de l'Ancien Testament* ; — 5. *Elie le prophète.*

III. LE PSAUTIER. — 6. G. Castellino, *Libro dei Salmi* ; — 7. T. Piatti, *Il libro dei Salmi* ; — 8. M. F. Moos, *Les Psaumes, prière des chrétiens.*

IV. THÉOLOGIE BIBLIQUE. — 9. E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament* ; — 10. H. Lusseau, *A propos du monothéisme de l'Ancien Testament* ; — 11. H. M. Féret, *Connaissance biblique de Dieu* ; — 12. A. Romeo, *Dio nella Bibbia.*

V. DIVERS. — 13. A. Parrot, *Samarie, capitale du royaume d'Israël* ; — 14. *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, fasc. XXVIII ; — 15. *Dizionario biblico* (F. Spadafora) ; — 16. Mgr Garrone, *La porte des Ecritures.*

I. — TRADUCTIONS DE LA BIBLE

1. — Les Editions du Cerf annonçaient dès 1946 le projet d' « une traduction catholique de toute la Bible qui répondît à ce que demandait le grand public cultivé » ; il s'agissait d' « une traduction littéraire aussi éloignée de la paraphrase que de la transcription ». L'entreprise devait se réaliser en deux étapes : les différents livres paraîtraient d'abord en fascicules séparés ; puis serait publiée la Bible complète. Cette manière de procéder devait se révéler, à l'expérience, très sage : un public avide allait réagir et l'on tiendrait compte, dans la mesure du possible, de ses remarques. A sa demande les introductions s'amplifieraient, les notes explicatives se multiplieraient, une place plus grande serait faite aux suggestions spirituelles.

Dès 1948, quatre fascicules inauguraient la série qui s'achevait, en 1954, avec le quarante-troisième. Entre temps, plusieurs avaient été réédités, non sans de profonds changements : l'exemple le plus net en est fourni par le *Psautier* dont la 2e édition est une refonte totale de la 1re ; ligne par ligne, avec quel courage, on remit l'ouvrage sur le métier, pour introduire dans la traduction des psaumes quelque chose du mouvement rythmique des originaux.

Il va sans dire que ces fascicules continueront à avoir leur vie propre : le commentaire plus abondant qu'ils donnent des livres saints pourra s'étoffer encore et répondre aux besoins d'un public de plus en plus ouvert aux questions exégétiques. Mais surtout ils auront été au point de départ de la Bible en un volume, dont la publication aujourd'hui constitue un événement d'une grande portée.

En moins de 10 ans l'œuvre fut menée à son achèvement. (On se rappelle que l'initiative analogue des protestants français, dite « *Bible du Centenaire* », en mit 40 à atteindre son terme). Cette rapidité est due, pour une large part, au Père Chifflot, O. P., directeur des Editions du Cerf, qui fut la cheville ouvrière de l'entreprise : il sut harceler les exégètes, harmoniser les conceptions et communiquer à tous quelque chose de son optimisme.

C'est l'Ecole biblique de Jérusalem qui assuma la direction de l'œuvre. Successeur du P. Lagrange à la tête de cette école, le R. P. de Vaux, O. P., sut grouper des collaborateurs dominicains, jésuites, bénédictins, franciscains, maristes, oratoriens, salésiens, sulpiciens, des prêtres diocésains et des laïcs. Cette réunion même est un signe du temps : elle dit l'influence de l'institution de Jérusalem et laisse soupçonner le climat d'amitié dans lequel on travailla.

Un travail de révision très méticuleux a abouti au texte d'aujourd'hui. On a condensé les notes des fascicules. On a ajouté des notes synthétiques, dont une table énonce les principales : de la sorte les thèmes bibliques essentiels sont étudiés en une fois et un système ingénieux de renvois indique en quel lieu on les trouve : ainsi le « *Reste* » (mais pourquoi ce terme important manque-t-il à la table ?) est étudié en Is., IV, 14 ; les « *Pauvres* » en Soph., II, 3 ; la « *Paix* » en Jér., VI, 14 ; l'« *Epoux et l'Epouse* » en Os., I, 2. Des références marginales renvoient aux lieux parallèles et indiquent les doublets.

Les Introductions aux livres de l'ancien Testament ont été rédigées par R. de Vaux. Pour le Nouveau Testament, P. Benoît, O. P. et M. E. Boismard, O. P., se sont partagé la besogne. Ces rédactions, très denses et d'une longueur appréciable, achèvent de faire de la nouvelle Bible un instrument de travail de premier ordre : le lecteur est constamment guidé.

Ces Introductions ne sont pas qu'une répétition et un résumé de celles qu'on trouve aux fascicules; elles font apparaître des aspects que ceux-ci n'avaient pas mis en lumière ; elles font le point d'une question ; elles orientent même délicatement vers d'autres solutions.

Des trois dates qui furent avancées pour l'arrivée d'Esdras (458, 427, 398), la 2e est suggérée par

les notes de la traduction, « mais elle n'est pas assurée : les deux autres sont possibles aussi et la question doit rester ouverte » (p. 405). A côté de l'interprétation allégorique du Cantique suggérée par les notes de la traduction, on revendique les droits d'une autre exégèse, plus proche du sens naturel du texte : « le Cantique est un recueil de chants célébrant l'amour humain légitime, que consacre l'amour des époux » (p. 856). La prise de position est plus nette encore pour tel problème du Psautier : une quinzaine de psaumes sont dits royaux parce que « dans leur composition originale, ils parlaient du roi comme vivant à leur époque et ils visaient directement un roi assis sur le trône de David, voire un roi du royaume du Nord, comme on en a fait l'hypothèse pour le ps. XLV » ; ces anciennes pièces restant utilisées après la chute de la monarchie devinrent des psaumes messianiques au sens littéral (p. 651). Telle n'était pas la perspective du fascicule correspondant, pour lequel ces psaumes sont nés après l'Exil, dans des cercles de lettrés. L'hypothèse d'un double ministère d'Ezéchiel, l'un hiérosolymitain, l'autre chaldéen, soutenue dans le commentaire est regardée comme incertaine (p. 980). La reconstitution des différentes lettres adressées aux Corinthiens ne cadre pas non plus exactement avec l'hypothèse du fascicule (p. 1484).

Signalons comme particulièrement remarquables les introductions au paulinisme, à la question johannique et au problème synoptique. Pour ce dernier on a utilisé la théorie de Vaganay qui a revalorisé critiquement le Matthieu araméen.

L'ensemble des orientations se qualifie par un goût de la tradition et en même temps par l'accueil aux apports récents de la critique. Tout est bien pesé et donne une impression d'équilibre solide. Nul doute que les perspectives ouvertes et les solutions suggérées ne fassent autorité : cette Bible deviendra vite classique.

Faut-il ajouter à ces éloges l'accent de piété réelle auquel sa sobriété même ne fait qu'ajouter du poids ? Un seul exemple : à propos du livre des Chroniques, on nous fait remarquer que « son enseignement sur la primauté du spirituel et sur la conduite par Dieu de tous les événements du monde a une valeur permanente. Il devrait être médité à une époque comme la nôtre, où l'invasion du profane semble repousser indéfiniment l'établissement du royaume de Dieu » (p. 404).

La réalisation de l'ouvrage n'est évidemment pas sans défauts. Les yeux fatigués trouveront la typographie des notes trop minuscule. Les numéros des chapitres n'arrêtent pas assez le regard. Des errata ont échappé et couvrent une page insérée... L'encrage nous a paru inégal. Il sera facile de rectifier ces défauts.

En même temps que cette Bible de travail, paraissait chez Desclée de Brouwer une édition de poche, à l'annotation forcément plus ramassée. De son côté le *Club français du Livre* (8, rue de la Paix, Paris), éditait, en 3 tomes, le texte intégral de la Bible de travail ; réussite somptueuse ; les notes encadrent les pages comme en certains incunables ; la typographie fait grand honneur à l'imprimerie française.

* *

2. — La deuxième édition de la Bible dite du cardinal Liénart (1955), marque de notables progrès sur la première (1951 ; voir *Ami*, 1951, p. 337). Progrès d'abord dans la traduction. Certains livres ont été confiés à des traducteurs nouveaux : au P. Lefèvre, S. J., on doit la version d'Isaïe ; à M. Osty, P. S. S., tout le Nouveau Testament et quiconque suit son travail d'une édition à l'autre est frappé du soin que cet auteur apporte à revoir son texte dans le détail. La traduction des Petits Prophètes (Coppens) a été améliorée sur bien des points. Progrès, ensuite dans la présentation. A la fin de l'ouvrage, sous une page forte, on a groupé une documentation précieuse comprenant : une introduction sommaire aux livres bibliques, un lexique expliquant les termes théologiques et les mots inhabituels, des tableaux chronologiques, des cartes de la Palestine et de l'Ancien Orient, des tables scripturaires du Missel. A cet ensemble d'information très condensé renvoient des astérisques parsemées au cours du texte. L'avantage de cette disposition est d'alléger le texte lui-même, au bas duquel courent cependant des notes dont on regrette parfois qu'elles ne soient pas plus abondantes.

Il nous a paru que l'analytique sommaire des livres de la Bible et les explications des thèmes donnés au lexique final visaient à rappeler constamment le mouvement même de la Révélation, de ses débuts à son achèvement. Les notes synthétiques et cependant très abordables sur Alliance, Espérance, Esprit, Parole, Sang, Vie (et nous ne citons que quelques exemples) rendront grand service au lecteur qui a besoin d'apprendre ou de se remémorer l'essentiel des données bibliques.

On nous avertit que cette édition bénéficie d'un double circuit de distribution. Celui des Centres diocésains de souscription d'abord, auxquels la *Sociep* (Société civile d'Etudes et de Publication non commerciales) a eu recours depuis 5 ans : 200.000 Bibles ont été diffusées de la sorte. Désormais on utilisera parallèlement le circuit de distribution des libraires dans le cadre des accords passés avec une société nouvelle, *la Bible pour tous :* les distributeurs exclusifs sont Letouzey et Siloé. Mais le public payera exactement le même prix, très abordable, puisqu'il est de 980 francs.

II. — PERSONNAGES BIBLIQUES

3. — Le « *Jacob* »[1] du pasteur H. Eberhard est un récit biblique d'une simplicité voulue. Il suit le texte de la Genèse et nous révèle un peu plus ce qui s'y cachait d'intensité dramatique.

Car il y a un drame de Jacob, dont le protagoniste essentiel est le Lutteur mystérieux du torrent du Jabboc. Cette scène de combat (Gen., xxxii, 23-33) est, en fait, une scène de révélation. Sous les coups du Seigneur, Jacob prend conscience des fautes et tromperies qui ont jalonné sa montée humaine : il a trompé frère, père, beau-père... La blessure qu'il reçoit sera une marque perpétuelle sur ce serviteur toujours en marche : elle lui apprendra qu' « on ne triomphe vraiment que par la souffrance... Tu ne vaincras jamais que dans la

[1] In-8, 272 p., 450 fr. Lyon, L'Illustré protestant, 1955.

faiblesse. C'est elle qui sera ta force. » Le nom d'Israël donné à Jacob en cette heure est le signe prophétique de sa lutte avec Dieu et avec les hommes, lutte où il gagne en demandant grâce. Ces pages essentielles (p. 177-183) amorcent un tournant dans la vie scripturaire du héros. Il y a désormais chez lui un approfondissement par la souffrance, la compréhension des autres et le pardon, un acheminement vers la sérénité. Dans ce sens la méditation de Jacob sur ses femmes mortes, Rachel qu'il a trop préférée, en dépit de ses attaches idolâtriques, et Lia dont il découvre trop tard l'amour fidèle (« J'ai cru en ton Dieu, je l'ai servi ») est caractéristique (p. 236-237). Ici, semble-t-il, E. ajoute un peu au texte génésiaque. Le vol des « teraphim », idoles domestiques de Laban, par sa fille Rachel (Gen., XXXI, 34) n'a pas précisément une portée religieuse : d'après les textes de Nuzi, ces objets constituent un titre à l'héritage et l'on comprend bien pourquoi les fugitifs s'en emparent. Mais Rachel aussi bien que Lia a adhéré à la religion de son époux.

Il est sans doute difficile à un moderne qui veut écrire une biographie, de renoncer à une piste qui semblait amorcée par un détail du texte sacré. Mais on se rappellera que l'intérêt biographique des récits de la Genèse n'est pas toujours premier, et qu'une source doit être lue dans l'esprit où elle fut écrite.

A la vérité nous n'avons repéré que peu de bavures dans ce livre. Signalons-les. Harran n'est pas « un village », mais une très importante cité (p. 82). Ismael n'est pas un « fils naturel » d'Abraham (p. 73). Le tombeau de Rachel n'est pas à Bethléem (p. 208) en dépit d'une glose introduite en Gen., XXXV, 19. On aimerait que des références bibliques aient été données à la fin du volume pour chacun des chapitres.

Les dernières pages érigent Jacob en symbole d'Israël, toujours en marche ; du chrétien, vagabond de Dieu sur le chemin qui monte ; image simplement de l'homme, perpétuel nomade d'une histoire en marche.

* *

4. — Voici, du P. Daniélou, un livre alerte et suggestif sur *Les saints païens de l'Ancien Testament* [2].

Le titre fait choc et l'auteur s'en explique aussitôt. L'Ecriture nous présente comme des saints un certain nombre de personnages qui ne sont ni des Juifs ni des chrétiens ; le R. P., qui ne veut pas user du terme « Gentils » — car il résonne bizarrement en français — les appellera païens en englobant sous ce terme tous ceux qui sont étrangers aux alliances d'Abraham et de Jésus et dont la religion pourtant a été pure.

Cela ne veut pas dire que cette religion ait été « naturelle ». L'auteur évite avec soin cette expression chargée d'ambiguïtés (encore qu'on la trouve sous sa plume p. 115), car la Bible considère ces divers personnages « dans un ordre historique qui est dès le début un ordre de grâce » (p. 9). Depuis ses débuts, notre humanité est travaillée par la grâce. Depuis ses débuts, Dieu se manifeste à l'homme par son action dans le cosmos et par son exigence dans la conscience (p. 21). L'expression religion cosmique semble claire à l'auteur « pour désigner la période de l'histoire sainte antérieure à l'alliance avec Abraham en même temps que ce qui subsiste de vérité dans les religions non-bibliques » (p. 10). Volontiers il parlera aussi d'alliance cosmique, basée sur la promesse faite par Dieu de respecter l'ordre du cosmos (Gen., VIII, 22) : « l'alliance cosmique est déjà une alliance de grâce. Seulement cette alliance est encore imparfaite, dans la mesure où Dieu ne s'y révèle qu'à travers le cosmos, et très difficile à saisir, dans la mesure où elle s'adresse à une humanité plus fragile » (p. 29).

La situation des païens qui avaient précédé le Christ a attiré l'attention de S. Paul. Il est formel sur le fait de la permanente révélation de Dieu, à tous les hommes et en tous les temps, à travers le cosmos : Act., XIV, 15-17 ; XVII, 25-27 ; Rom., I, 18-19. « C'est par la foi que nous reconnaissons que le monde a été fondé par la Parole de Dieu » (Heb., XI, 3). Et, à l'occasion d'Hénoch, il est dit que cette foi consiste à croire que Dieu « existe et qu'il est le rémunérateur de ceux qui le cherchent » (Heb., XI, 7). Ces textes importants, auxquels il faut joindre Rom., II, 16, introduisent à l'étude des « saints de l'alliance cosmique » ; tout au long du livre, ces textes seront rappelés [3].

D. conduit ses développements en s'adressant non seulement aux livres inspirés, mais aux Pères et aux théologiens. Les vieilles figures bibliques, chargées ainsi par une lecture et une méditation plus que millénaires, deviennent plus proches de nous et, pour ainsi dire, plus exemplaires. Une théologie missionnaire s'esquisse, qui cherche à dégager l'unité du dessein de Dieu à travers la suite des alliances. Les citations de S. Justin et de S. Thomas, dans cette perspective, sont particulièrement saisissantes.

Abel, Hénoch, Danel (dont Ez., XIV, 12-20 et XXVIII, 3 font l'éloge), Noë, Job, Melchisédech, Lot et la reine de Saba sont tour à tour étudiés. Ces diverses figures ont grandi dans l'Ecriture et la tradition ; mais la réussite de l'essai tient à la solidité des bases de départ, qui sont toujours bien établies.

Voici quelques remarques en marge d'une lecture attentive. P. 49 : à propos de la révolte de Lucifer, on fait état de la théorie de certains théologiens disant qu'il n'a pu supporter que l'homme soit plus aimé que lui ; certains docteurs juifs déjà parlaient d'un orgueil qui s'était cabré devant la dignité d'Adam (*Vita Adæ et Evæ*, écrite entre 40 av. J.-C. et 70 ap. J.-C.). — P. 53 : le texte sur la Vigne, c'est-à-dire l'Eglise universelle qui n'a pas cessé depuis le juste Abel, est cité dans Migne latin CXX, 674-675 qui le rapporte à P. Radbert. — P. 81 : l'étymologie de Danel est « Dieu juge » plutôt que « Justice de Dieu ». La citation conjuguée de Noë, Danel et Job en Ezéchiel s'explique sans doute par le fait que ces trois personnages ont sauvé leurs enfants, à supposer que, dans un état plus ancien de la tradi-

[2] 175 p., 450 fr. Paris, éd. du Seuil, 1956.

[3] Tous ces textes reçoivent un éclairage semblable dans le livre de A. Chavasse, *Eglise et Apostolat*, Paris, Casterman, 1951.

tion, ses propres enfants soient rendus à Job (voir *Rev. bibl.*, 1949, p. 310). — P. 116 : on note bien qu'aucune allusion n'est faite dans le texte hébreu de Job à une récompense dans l'au-delà ; mais était-ce vraiment pour situer le problème au niveau d'une humanité païenne ? Il est plus obvie de penser que le judaïsme de l'époque ne professait pas encore cette croyance et même qu'il la repoussait, sous la forme où les mythes égyptiens — bien connus de l'auteur inspiré — la présentaient. — P. 131 : le pain et le vin apportés par Melchisédech sont-ils la matière d'un sacrifice d'action de grâces ? La référence est plutôt ici à un rite d'alliance ? (Voir *Ami* 1952, p. 33-34).

* *

5. — Les *Etudes Carmélitaines* ont consacré un numéro somptueux à *Elie le Prophète* [4]. L'exégèse y occupe une place de choix. Après un pèlerinage très vibrant aux Hauts-Lieux élianiques, où nous conduit le P. Paul-Marie de la Croix, pèlerinage auquel nous nous unissons facilement à l'aide de huit photos en couleur et d'une carte géographique qui situent le cycle d'Elie, on aborde les textes eux-mêmes qui nous parlent de ce personnage. Pour l'Ancien Testament, le P. de Vaux a fourni des commentaires inédits qui éclairent puissamment l'histoire du prophète : nous pensons à la localisation des autels de Baal et de Yahweh sur le Carmel : « comme le cœur du peuple, la montagne était partagée entre Yahvé et Baal : Yahvé va montrer que seul il est Dieu » (p. 59) ; à l'identification très précise du Baal avec Melqart de Tyr et à la description de son « réveil » (*égersis*), cérémonie annuelle du printemps où était fêté ce dieu naturiste : I Reg., XVIII, 27 contient une allusion ironique à ce « réveil » (comparer dans le culte de Jérusalem ps. XLIV, 24) ; il est possible qu'un bûcher rituel ait été allumé en cette fête, où le dieu devait retrouver sa vigueur et qu'à la scène du Carmel on en ait comme une réduction (p. 61-62). A propos du pèlerinage d'Elie au Sinaï, on remarque qu'Elie rattache directement son œuvre à Moïse, ce qui souligne un double fait : littérairement les traditions relatives au Sinaï étaient connues et acceptées religieusement : il y a continuité entre la religion du désert et celle des prophètes (p. 65). Ces pages solides et édifiantes, dans le grand sens du mot, font désirer davantage le grand commentaire du Livre des Rois qui manque en français.

J. Steinmann a brossé ensuite une fresque, avec le bonheur d'expressions que l'on devine. Le rapprochement d'Elie et de Moïse esquissé ici où là (p. 105, 113) aurait pu être plus poussé : en fait c'est toute la geste qui témoigne d'une présentation du personnage en nouveau Moïse.

Est-il sûr qu'Elie ait entretenu des rapports étroits avec les congrégations prophétiques (p. 115)?

Le ravissement d'Elie fut suivi de sa mort (p 113).

Le P. Boismard suit la figure d'Elie chez Malachie, Ben Sira et le Nouveau Testament. La scène de la Transfiguration est particulièrement bien traitée (p. 125-126) et le texte qui la rapporte est éclairé par les lieux parallèles de l'A. T.: la scène anticipe le grand jour de la résurrection qui a marqué l'inauguration du Royaume : Moïse et Elie y sont présents, comme les témoins de l'Alliance ancienne, que l'un a conclue et l'autre restaurée (Mal., III, 22-24). Les deux hommes sont encore associés en Apoc., XI, : ils symbolisent ici S. Pierre et S. Paul.

« Elie fut sans conteste, conclut le P. Boismard, le plus grand des prophètes de l'A. T. » (p. 128).

III. — LE PSAUTIER

6. — Le P. G. CASTELLINO, salésien, vient de publier dans la collection « *La Sacra Bibbia* » dirigée par Mgr Garofalo, un excellent commentaire du *Psautier* [5], qui fera certainement date dans l'exégèse catholique. Initié dès 1930 à l'étude littéraire des psaumes par le P. Vaccari, professeur à l'Institut Biblique, C. consacrait sa thèse, en 1940, à une étude comparative de la lyrique religieuse babylonienne et des psaumes d'Israël. C'était une préparation à l'œuvre importante qu'il nous donne aujourd'hui.

Nous avons, dans une récente chronique (*Ami*, 1955, p. 430) souligné l'importance des travaux de Gunkel pour la compréhension de nos psaumes. C. rend aussi hommage à ce pionnier, qui a eu le mérite de ne pas présenter son système comme définitif, mais qui a, en fait, orienté l'exégèse dans la voie des genres littéraires (p. 22). C. s'inspirera librement de lui, le critiquera et le contrôlera.

C. ne suit pas, dans son commentaire, l'ordre de numérotation des psaumes. Mais reprenant la méthode de présentation de M. Lepin [6], il les étudie par catégories. On a ainsi : les lamentations individuelles (38 psaumes) ; les psaumes de confiance (7 psaumes) ; les lamentations publiques (12 psaumes) ; les actions de grâces individuelles (12 psaumes) et collectives (2 psaumes). Ces quatre groupes sont interdépendants et constituent presque la moitié du psautier. Viennent ensuite : les hymnes (23 psaumes) ; les psaumes royaux (10 psaumes) qui célèbrent un roi de la dynastie davidique ; les cantiques de Sion, à la gloire de la capitale (8 psaumes) ; les psaumes à Yahweh Roi (7 psaumes) ; les liturgies de la fidélité yahwiste (5 psaumes) ; les psaumes sapientiaux (19 psaumes) ; enfin cinq prières variées (ps. CXXI, CXXIII, CXXVI, CXXXIII, CXXXIV).

L'Introduction est brève et essentielle. Les positions tenues sont celles d'une critique ouverte et sage. C. professe qu'il n'y a pas de psaumes macchabéens, c'est-à-dire nés dans les circonstances de la persécution d'Antiochus Epiphane. On sait que B. Duhm (1899) plaçait tous les psaumes à cette époque, et que des critiques catholiques, se réclamant du patronage de Théodore de Mopsueste et de Bellarmin, ont regardé quelques pièces comme macchabéennes (ainsi le P. Ubach pour LXXIV et

[4] 270 p., 1.500 fr. Paris, Desclée de Brouwer, 1956. Cf *Ami*, 1956, p. 236.

[5] *Libro dei Salmi*, grd in-8, 912 p. Marietti, Turin, 1955 (dépôt chez Lethielleux).

[6] *Le Psautier logique. Les Psaumes logiquement distribués, traduits et commentés pour le Bréviaire et la piété*, 2 vol., Paris, Bloud et Gay, 1937.

LXXIX). Pour C. le Psautier devait être achevé avant 200 av. J.-C.

L'histoire de sa formation est complexe. La teneur actuelle du texte laisse facilement apparaître un certain nombre de collections et recueils plus ou moins longs. Pour C. les recueils dits « davidiques » peuvent facilement remonter, quant à l'essentiel (*nel loro nucleo centrale*) avant l'Exil [7]. Les autres collections auront été constituées après le retour de l'Exil, et peut-être aux débuts de cette période, comme *libretti* de chants du second Temple.

La date d'un recueil ne préjuge d'ailleurs en rien celle de telle pièce qui s'y trouve insérée. Un recueil fait tardivement peut réunir des psaumes anciens. La tendance actuelle est justement de vieillir des psaumes. On se rappelle la formule de Wellhausen : « La question n'est pas de savoir si le Psautier contient des psaumes postexiliques, mais s'il en contient de préexiliques ». Cette formule a été retournée par la critique contemporaine. « Un grand nombre, je crois même de loin le plus grand nombre des psaumes ont leur origine à l'époque préexilique, peut-être au début de cette époque. » A cette opinion de Schmidt (1934), fait écho celle d'A. Weiser (1950). Ainsi un véritable mouvement de pendule ramène systématiquement la critique dans le sens de la tradition. La position de C. est de juste milieu. Il ne semble pas croire, comme certains modernes, à des psaumes prédavidiques (XVIII, XXIV B, XXIX, LXVIII) ; date bien des pièces après l'Exil ; mais accorde beaucoup à l'époque royale et à David.

La portée historique des titres mis aux psaumes est ici à considérer, notamment dans ces cas où David est désigné comme auteur. Quoique C., à la suite du P. Vaccari, pense que les titres ne sont pas inspirés [8], quoiqu'il sourie à l'explication récemment défendue par Cazelles, suivant laquelle l'expression *le dawid*, en tête des psaumes pourrait avoir la valeur d'une indication de classement plutôt que d'origine [9], il soutient avec raison, à la suite de la Commission Biblique (*Enchiridion biblicon*, 1954, n° 346) qu'il ne faut pas sans de solides raisons mettre en doute la valeur historique d'un titre. On peut se demander justement si ces raisons n'existent pas pour un psaume comme LI (*Miserere*). Suffit-il de faire appel à l'existence, dans l'histoire, d'esprits privilégiés, devançant leurs contemporains dans le domaine de la pensée ou du savoir (p. 188)? Il est très juste que David fut de ceux-là. Sa mentalité religieuse apparaît sur plus d'un point en avance sur son temps : il ne lie pas Yahweh à l'arche autant que ses contemporains (II Sam., XV, 25) ; il ne croit pas à l'effet quasi magique de la malédiction (II Sam., XVI, 11-12). Cette avance ne suffit tout de même pas à lui mettre au cœur une spiritualité et une théologie qui dérivent de Jérémie et d'Ezéchiel.

On a aujourd'hui tendance à penser que la majeure partie des psaumes a été composée pour l'usage liturgique. Ainsi Mowinckel et Weiser (*Ami* 1955, p. 431). C. tient, à bon droit, une position plus nuancée et proche de celle de Gunkel. Des « cantiques spirituels », d'ordre privé, ont été introduits dans le culte, moyennant certaines adaptations : ainsi au ps. LI, les ℣. 20-21 constitueraient une addition liturgique.

La traduction, faite avec un grand soin, est justifiée par des notes critiques, souvent plus abondantes que le commentaire proprement dit. Ce dernier insiste sur la division de chaque pièce et son analyse ; la note de piété, discrète, sobre et vraie, montre combien le sens littéral est religieux. N'était-ce pas un des points que l'encyclique *Divino afflante Spiritu* soulignait dans ses directives aux exégètes ! En fin de volume un apparat critique indique clairement les choix et conjectures de C. Signalons deux exemples.

Au ps. LXXIII, le ℣. 10, qui est une *crux interpretum*, est devenu très clair à l'aide de conjectures qui ne retouchent que légèrement le texte. Il s'agit des riches heureux qui affichent leur orgueil et leur sécurité : ils siègent au ciel (Abd. 3-4), ils échappent aux dangers symbolisés par les eaux (Is., XLIII, 2 ; ps. XVIII, 17) :

> Ainsi ils se placent en haut
> et les eaux ne les atteignent point.

Au ps. CX, le ℣. 3, *molto torturato*, esquisse le tableau d'un rassemblement militaire autour du Roi-Messie dont l'oracle a annoncé la victoire ; en ne retouchant presque rien et avec l'appui de telle version on obtient cette lecture :

> Ton peuple est tout élan au jour où tu déploies tes [forces.
> Sur les monts sacrés tes jeunes gens te cherchent, ten- [dus vers la victoire.

C. a abordé certains psaumes très difficiles de façon fort personnelle. Cela vaut pour LXXVIII, où le ℣. 9, à sa place actuelle, a toujours fait difficulté ; C. propose de le transporter après le ℣. 57 dont il constituerait une précision :

> Ils se sont dérobés et ont apostasié comme leurs pères
> ils se sont retournés comme un arc trompeur.
> Les fils d'Ephraïm, armés de l'arc,
> ont tourné le dos au jour du combat.

Ainsi se trouve préparé l'abandon que Yahweh va faire des tribus du Nord, au profit de Juda, Jérusalem et David, ce que le psaume veut précisément mettre en lumière.

Le ps. LXVIII passe pour le plus difficile du Psautier. On y a vu tour à tour un recueil de pièces indépendantes (16 d'après H. Schmidt ; 30 selon Albright), un poème hymnique qui suit de très près le développement de l'histoire du salut (Pautrel, Tournay), un hymne pour la fête d'automne avec simples allusions aux exploits de Yahweh dans l'histoire (Weiser, Mowinckel) [10]. C., qui situe la pièce sous Josias, en conçoit la structure originelle de façon neuve en distribuant les strophes entre deux chœurs qui se répondaient. La transmission écrite aurait par la suite mêlé les deux parties et serait à l'origine de l'impression

[7] Il y a (p. 8-9) quelques erreurs de numérotation quant à ces prières de David : 51-75 (p. 8 ; lire 65) ; 52-72 (p. 9 ; lire 51-65 + 68-70).

[8] A. Vaccari, *Institutiones biblicæ*, II, 2, *De libris didacticis*, p. 16 s.

[9] *La question du lamed auctoris*, dans *Rev. biblique*, 1949, p. 93-101.

[10] Le P. Tournay a consacré au ps. LXVIII et à ses interprétations une étude serrée dans *Rev. bibl.*, 1956, p. 129-132.

« d'apparente incohérence dans la suite des pensées » (p. 471). Nous donnons la reconstitution de C. :

2-4 : Prélude.

1er chœur	2e chœur
5-7 : Chantez à Dieu !	20-22 : Dieu soit béni !
8-11 : évocation des miracles de l'Exode.	29, 31, 30, 32 : Dieu va renouveler les prodiges.
23-24, 16 : promesse de Dieu.	12-15 : annonce de la victoire.
17-19 : jalousie du Bashan et louange à Sion.	25-28 : le cortège de fête à Sion.

33-36 : Final.

C. étudie avec soin les psaumes royaux. Cette catégorie comprend : XX, XXI, II, CX qu'il rattache à David ; XLV dont C. voit l'occasion dans les noces de Salomon avec la fille du Pharaon ; CI qui vient d'un des meilleurs rois de la période préexilienne ; LXXII et CXXXII qui datent d'Ezéchias ou de Josias ; CXLIV, de la fin de la période préexilienne ; LXXXIX, de l'Exil, à l'occasion de l'emprisonnement de Joiakin (Jéchonias). On peut évidemment discuter telle ou telle de ces datations, mais l'important est qu'on s'en tienne à des dates anciennes : ainsi on est d'accord non seulement avec la tradition, mais aussi avec la plupart des critiques indépendants d'aujourd'hui (Pfeiffer excepté). Un fait central comme la royauté n'a pas pu ne pas laisser sa marque dans le livre de prières d'Israël. D'autant plus que le choix de la dynastie de David implique déjà le messianisme : « le roi davidique était le représentant qualifié de Dieu, adopté par lui (II Sam., VII, 14 ; ps. II, 7 ; LXXXIX, 27-28). Comme tel il était la préparation et l'anticipation du Messie. Dans les psaumes royaux, il est facile de surprendre un dépassement de l'ambiance strictement historique par celle, idéale et eschatologique, du Messie et de son règne » (p. 29). Au ps. II, par exemple, c'est en David que se concrétisent les espérances d'Israël ; le psaume est écrit sans doute au moment de II Sam., VIII, quand le roi a atteint son plein prestige ; il apparaît comme le prototype du Messie et la pensée bondit alors vers un avenir qui se dévoile et s'attache à un Messie, visé au sens littéral (p. 29) et dont on entrevoit même la divinité (p. 590) [1]. Les attaches avec le conditionnement historique seraient moins sensibles au ps. CX où « le regard « en esprit » de l'auteur prophète se concentre plus directement sur le descendant de David » (p. 596). Le mérite de cette explication qui se rapproche de celle de Nötscher (*Ami* 1950, p. 18) est de montrer que le messianisme eschatologique a comme tremplin et point de départ le messianisme dynastique. Son tort est sans doute d'accorder à l'auteur même de ces psaumes la pensée claire et simultanée du roi présent et du Messie à venir. Si l'on veut dire que l'auteur a soupçonné que l'idéal exprimé débordait la figure historique de David et que, à l'arrière-plan de ses poèmes, il y a un portrait idéal qu'on aspire à voir incarné, nous serions davantage d'accord, mais à condition qu'on ne transforme pas cette aspiration obscure en une prophétie aux contours nets et aux formules surprenantes, comme celle qui lit en II, 7 l'affirmation de la divinité du Messie (p. 590). Rien n'est plus délicat qu'une histoire du Messianisme ! Peut-on dire que « la personne historique du Messie est décrite de façon *directe* dans les psaumes du Règne (XLVII, XCVIII, XCVI, XCIII, XCVII, XCIX) » (p. 29) ?

La psalmique individuelle est l'occasion d'un *excursus* très documenté sur les ennemis des psalmistes (p. 254-263). On y relèvera une critique contre la facilité de Gunkel à voir trop d'allusions à la maladie dans des psaumes où il s'agit souvent d'expressions métaphoriques (p. 259) et une évocation de la communauté des pieux et des pauvres dont les luttes et les plaintes, à l'époque postexilique, emplissent tant de psaumes [2]. Avec raison, pensons-nous, C. voit dans le ps. LXXIII la solution d'outre-tombe apportée aux souffrances et aux scandales des *anawim*.

* *

7. — Les « *Editions Paulines* » ont lancé la collection *Biblica*, où figurent, entre autres, un certain nombre d'ouvrages français d'exégèse, traduits en italien. Le P. Tommaso PIATTI vient d'y publier une traduction des *Psaumes* dont la présentation extérieure rappelle celle du fascicule correspondant de la Bible de Jérusalem [3]. Chaque pièce est bien détachée, brièvement introduite et commentée. Un soin tout spécial est apporté à faire passer dans la version le rythme même de l'original, comme le P. Gelineau s'y est essayé chez nous. Peut-être même la langue italienne s'y prête-t-elle mieux que la nôtre. Ce souci nous vaut une assez longue introduction à la métrique hébraïque : le rythme, on le sait, n'y est pas lié à la quantité, ni à la syllabe, mais à l'accent grammatical. Ce sont là principes acquis maintenant. Le vers français, lui aussi, comme l'a montré Grammont [4], se caractérise souvent par un rythme de ce genre, au moins chez Hugo et Racine :

célébrer — avec *vous* — la *fameu* — se jour*née*...

Mais, en hébreu, on peut avoir un groupe grammatical de cinq syllabes muni d'un seul accent, tandis qu'en français la mesure syllabique compose de façon plus rigide avec le rythme des accents. P. montre encore que le vers hébreu est constitué par le seul stique qui peut avoir 3, 4 ou 2 accents. Il fait ordinairement confiance au

[1] Voir J. de Fraine, s. j., *Quel est le sens exact de la filiation divine dans le ps. 2, 7 ?* dans *Bijdfragen*, 1955, p. 349-356. En réponse à une question que nous posions (*Ami* 1954, p. 100-101), le P., « tout bien pesé », maintient « le caractère eschatologique du messianisme contenu dans le psaume, du moins si l'on s'en tient au texte tel qu'il apparaît dans le livre des Psaumes (en laissant donc de côté les antécédents lointains de la tradition orale, voire l'arrière-fond « cananéen » du style de cour) ». On voit que C. essaie de faire droit à la fois à l'ambiance historique et à la revendication eschatologique.

[2] Voir nos « *Pauvres de Yahvé* », Paris, 1953, p. 53 ss.

[3] *Il libro dei Salmi*, 480 p., 840 fr. *Collana biblica* n° 11, Rome, 1955.

[4] Dans ses ouvrages *Le vers français*, in-8, 496 p. Paris, Delagrave, et *Petit traité de versification française*, in-8, Paris, A. Colin.

texte hébreu, dont sa traduction donne un bon décalque. La répartition en strophes coïncide le plus souvent avec celle du Nouveau Psautier officiel (p. 30). Les notes textuelles occupent dix pages, à la fin du volume, car il faut parfois conjecturer. Le psaume CX, pour des raisons métriques, reçoit 4 additions (aux ℣. 2, 4 et 6). Voici la traduction du ℣. 3, qu'on pourra comparer avec celle donnée par Castellino :

Avec toi le pouvoir depuis le jour de ta naissance
sur ma montagne sainte.
De mon sein, par moi-même, avant l'aurore
comme une rosée, je t'engendre.

On précise que le 2e stique veut dire : « sur mon siège élevé, dans le ciel » (p. 355), ce qui est peu croyable...

On aurait aimé que l'Introduction, résumât les positions exégétiques de l'auteur. Celles-ci paraissent sages. On ne croit pas aux psaumes macchabéens (p. 28). Si le ps. LXXII est tenu pour directement messianique (p. 228), ainsi que le CX (p. 354) et le II (p. 45), le XLV « semble composé pour les noces d'un roi davidique, probablement Salomon, avec une reine étrangère ; mais *avec une claire allusion à la promesse messianique, dont la dynastie était à la fois la dépositaire et la préfiguration* » (p. 157). Ce messianisme dynastique n'est-il valable que pour le psaume considéré ?

Le livre du P. Piatti a été composé *con amore* depuis 1940 ; en 1943 au milieu des bouleversements qui « paraissaient faire sursauter même les ruines silencieuses du Forum près duquel je vis », il l'a continué, mettant en pratique les paroles de I Mac., XII, 9 : *Habentes solatio sanctos libros ;* puis voyageant des Alpes aux Andes, il l'a achevé. Heureux celui pour qui les Ecritures sont si proches de sa vie ! Et le bienfait de ce livre est non seulement la science qu'il nous transmet, mais la leçon de piété qu'il rayonne.

* *

8. — Le P. MOOS, O. P., vient de publier un élégant volume sous le titre *Les Psaumes, prière des chrétiens*[5]. Il s'agit essentiellement, comme le souligne la préface de Mgr Terrier, évêque de Bayonne, de mettre à la portée de l'ensemble des chrétiens la forte spiritualité qui se dégage des psaumes : « On peut affirmer que celui qui prie vraiment des psaumes voit son horizon spirituel s'élargir, sa piété s'attacher à l'essentiel. Dieu, pour lui, devient à la fois plus grand et plus proche. Le Dessein de Dieu devient son milieu vital. La faim de Justice et d'Amour qui anime les chanteurs inspirés s'empare de lui et l'ouvre aux dons divins ». On se rappelle qu'un projet analogue de solide vulgarisation avait inspiré, il y a quelques années, la traduction de Mgr Garrone (*Ami*, 1952, p. 563). La nouvelle traduction dont le texte, nous dit-on, a été « rodé pour la lecture publique ou privée » doit sans doute à cette opération son caractère coulant. Evidemment l'idée est parfois rendue plus que la lettre, mais c'est la rançon de semblables entreprises. Exemple en XVI, 3-4 :

Je ne suis pas monté aux sanctuaires du pays,
On en fait grand cas, tout le monde en raffole.
On multiplie les idoles,
on court vers un lien de culte rival.

Puisque nous avons cité CX, 3 d'après Castellino et Piatti, donnons encore cette troisième version :

A toi la dignité de prince
au jour de ta naissance ;
Les insignes sacrés
dès l'aurore de ton enfance !

L'ordre suivi est celui du Bréviaire. Un lexique des termes bibliques est donné en appendice, ainsi qu'une série de notes exégétiques, empruntées aux bons auteurs. L'éclectisme a présidé à ces emprunts : celui qui a l'habitude d'une exégèse cohérente se trouvera un peu étonné en parcourant successivement les notes sur les psaumes royaux, II, CX, XLV et LXXII [6].

IV. — THÉOLOGIE BIBLIQUE

9. — E. JACOB, professeur à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg, nous donne une *Théologie de l'Ancien Testament*[7] fort remarquable. Pédagogie et clarté, érudition, sagesse des solutions, sens religieux font la valeur de cet ouvrage que sa brièveté relative ne transforme pas en précis. Ajoutons-y l'accueil qui y est fait aux travaux catholiques.

« La théologie de l'Ancien Testament peut être définie comme l'exposé systématique des notions religieuses spécifiques qui se retrouvent dans l'ensemble de l'Ancien Testament et qui en constituent l'unité profonde » (p. 10).

L'école wellhausénienne avait indûment ramené la théologie à l'histoire, témoin cette formule de Stade, qui ouvre sa *Biblische Theologie des A. T.* (1905) : « Par théologie biblique de l'A. T. on entend l'histoire de la religion sous l'ancienne alliance » et il est bien vrai que l'histoire est une discipline dont le théologien ne peut se passer ; mais tandis que l'historien étudie la variété et l'évolution des doctrines, le théologien, lui, en souligne l'unité (p. 24). L'unité de l'A. T. tient à deux thèmes étroitement connexes : celui de la présence et celui de l'action de Dieu : « L'A. T. ne nous apporte pas des idées sur Dieu, mais des actes de Dieu, d'un Dieu qui sort de sa transcendance pour lier sa propre destinée à celle d'un peuple, et à travers ce peuple à l'humanité entière » (p. 26). On devine que le Christ est posé comme accomplissement et clef des Ecritures : la très belle page 206 nous marque à travers les personnages de Moïse et du serviteur de Yahweh ce cheminement de l'ancienne Alliance vers Jésus. En résumé, l'A. T. est ramené à son unité parce que ramené à sa direction.

Sellin (1933), Koehler (1936), Eichrodt (1935-1939) et Procksch (1950) chez les protestants ;

[5] In-8 cartonné, 392 p., 635 fr. Editions ouvrières, Paris, 1956.

[6] Voir aussi *Ami*, 1956, p. 192.
M. le chanoine Théolas, de Sorgues (Vaucluse) a traduit en vers français 21 psaumes sous le titre *Je prie avec le saint roi David* (Bonne Presse du Midi, Vaison-la-Romaine) avec l'idée que tel d'entre eux (le XXIII) pourrait servir le jour de la communion solennelle. P. Claudel a écrit une lettre-préface à ce recueil d' « une suavité toute racinienne ».

[7] Coll. *Manuels et précis de Théologie*, 288 pages, 1.100 fr. Delachaux et Niestlé, 1956.

Heinisch (1940) et van Imschoot (1955) chez les catholiques ont entrepris des « Théologies » suivant le mode systématique. Eichrodt a groupé toute la matière autour d'une notion spécifiquement israélite, celle de l'*alliance* (alliance de Dieu avec le peuple ; avec l'homme ; avec le monde) ; il empruntait ce plan tripartite à Procksch, dont la Théologie est un ouvrage posthume. Heinisch a suivi un plan classique, emprunté à la dogmatique (Dieu ; la création ; les devoirs religieux et moraux ; l'autre monde ; la Rédemption). Van Imschoot (*Ami*, 1954, p. 630-631) n'est pas connu de J. qui propose, pour sa part, un plan où on laissera de côté la piété, les institutions religieuses et l'éthique, pour ne s'occuper que de Dieu et de sa relation avec l'homme et le monde. Une 1re partie traite des aspects caractéristiques du Dieu de l'A. T. (Dieu vivant, noms divins, monothéisme, manifestations de Dieu, attributs) ; une 2e de l'action du Dieu de l'A. T. (création du monde, l'homme, Dieu maître de l'histoire, Dieu dans les institutions). La 3e parle de la contestation et du triomphe final de l'action de Dieu (péché et rédemption, mort et vie future, achèvement eschatologique et messianique). Il n'y a pas de plan parfait et, si l'on considérait celui-ci d'un point de vue « statique » on y trouverait des répétitions d'une partie à l'autre, mais cette critique rejoindrait très mal le dessein de l'auteur, qui, partant d'une notion dynamique, l'action de Dieu, doit la montrer dans son développement. Au vrai il y a des reprises plutôt que des répétitions et le livre donne une impression d'unité bien orientée.

Nous ne saurions ici aborder tant de problèmes soulevés par cette *Théologie*. Chaque point est précédé d'un choix d'études, dont la diversité même est une invitation à pousser plus loin. Choisissons quelques questions.

Le monothéisme « apparaît pratiquement au moment où Moïse a la révélation d'un Dieu infiniment supérieur en puissance aux dieux des pères » (p. 51). Utilisant ici l'étude d'Alt, *Der Gott der Väter* (1929) qu'il estime décisive, J. pense que les patiarches ont vénéré des dieux familiaux tutélaires, qui n'avaient pas d'attache locale (p. 36) ; un de ces dieux, vénéré par les tribus de Léa et peut-être aussi par la tribu de Juda, était Yahwéh : sans doute n'avons-nous pas, en Ex., III (voir *Ami*, 1953, p. 67-68) la révélation d'un nom nouveau, mais l'explication d'un nom déjà connu de Moïse et qui, en cette heure solennelle, se découvre à lui chargé d'un contenu dont il était loin de soupçonner toute la richesse (p. 39) [8]. Le Dieu de Moïse est le dieu jaloux, dont la présence élimine le pouvoir des autres dieux et qui s'assimile leurs spécialités. Son nom exprime durée et présence active (p. 41) et est à l'origine de l'eschatologie (p. 42). Dans la pensée du Yahwiste, il dirige l'histoire universelle (p. 52), mais c'est le Second-Isaïe qui a exprimé, en formules définitives, le monothéisme en déclarant les autres dieux dépourvus d'existence.

[8] Cette explication n'élimine-t-elle pas celle d'après laquelle les dieux des pères n'ont avec Yahweh qu'un rapport de succession, et non de généalogie (p. 29) ? Les patriarches, pensons-nous, étaient des monothéistes, mais le fait a moins de netteté et, en toute hypothèse, est moins accentué que dans le cas de Moïse.

L'universalisme est regardé comme le corollaire du fait de l'élection. Avec raison J. voit dans Gen., XII, 3 l'affirmation de la mission universelle du peuple d'Israël (p. 177). Les vicissitudes de l'idée missionnaire sont bien notées : témoignage missionnaire ; mission centripète ; mission nette chez les païens avec heurts avec l'idée exclusiviste et le légalisme qui a rétréci les promesses humanistes de la sagesse (p. 95) [9]. Le Serviteur de Yahweh, décrit prophétiquement par Is., XL-LV, est un homme qui « parce qu'il est une vivante synthèse et une concentration du peuple élu, redonnera à ce dernier le sens de sa mission » (p. 273).

Le messianisme est un problème difficile dont la solution comporte des options. Marchant sur les traces de Bentzen, *Messias — Moses redivivus — Menschensohn* (1948), J. pense que l'homme primordial (*Urmensch*) « constitue la structure fondamentale dont sont issues les autres formes de messianisme » (p. 274). On a espéré un retour de l'homme tel qu'il existait aux origines : roi paradisiaque. Cette espérance déborde Israël, elle a passé à David à travers l'héritage de Melkisédeq (p. 267) et est à l'origine du messianisme royal, prophétique et apocalyptique (p. 263-275). De cette figure eschatologique, David s'est senti le précurseur (p. 268). Nous croyons la construction de Bentzen de type trop déductif et pensons plutôt qu'on peut donner du messianisme une histoire qui s'insère dans un cadre plus purement israélite [10].

L'idée de la résurrection des morts serait attestée au temps d'Ezéchiel. Ez., XXXVII, 9 où les « tués » ressuscitant seraient à rapprocher de Dan., XII, pour qui les martyrs sont les premiers bénéficiaires de la résurrection. L'idée du David *redivivus* (Ez., XXXIV, 23 et XXXVII, 24) semble à J. parler en faveur d'une croyance à la résurrection du roi précédant la croyance en une résurrection étendue à un plus grand nombre d'individus et pour ainsi dire démocratisée (p. 251). Le Serviteur de Yahweh aussi ressuscite, prototype de tous les souffrants et de tous les martyrs. Le mérite de J. est d'expliquer par les seules forces internes du yahwisme la foi en la résurrection (p. 253).

* *

10. — Mgr H. Lusseau, doyen de la Faculté de théologie d'Angers, vient d'écrire dans le *Bulletin des Facultés catholiques de l'Ouest* une suite d'articles sous le titre « *A propos du monothéisme de l'Ancien Testament* », dont nous espérons qu'ils seront l'objet d'une plus large publication [1].

« Entre le polythéisme et le monothéisme, il n'y a pas, à proprement parler d'attitude intermédiaire ». Et cependant « entre le monothéisme de saint Paul (l'idole n'est rien) et le monothéisme des patriarches (Yahvé, Dieu d'Abraham, d'Isaac

[9] J. Hempel, *Die Wurzeln des Missionswillens im Glauben des A. T.* dans *Zeitschrift für die alttestam. Wissenschaft*, 1954, p. 244 ss., vient de rappeler la différence entre l'idée universaliste et l'idée missionnaire. Nous reviendrons dans un prochain numéro sur ce point que J. n'a pas, semble-t-il, assez mis en lumière.

[10] Voir notre article « *Messianisme* », dans le *Supplément* au *Dict. de la Bible*, t. v, c. 1165-1212.

[1] *Bull. des Fac. cath. de l'Ouest*, avril et juillet 1955.

et de Jacob), il paraît *a priori* difficile d'écarter une explicitation progressive du concept de l'unicité absolue du vrai Dieu ». Ainsi L. pose un problème délicat, dont il entrevoit la solution dans la psychologie d'hommes engagés dans un complexe de circonstances historiques et locales ; il est, en effet, possible qu'on trouve sur le terrain biblique une mentalité « où la notion d'un seul Dieu se présenterait trop inadéquatement saisie pour ne pas s'allier, plus ou moins consciemment avec une certaine réification des idoles ».

Avec beaucoup de délicatesse, l'auteur va d'abord essayer de repérer dans les 11 premiers chapitres de la Genèse, si incontestablement monothéistes, des traces d'une étape pré-biblique, qui évoqueraient encore les points de départ matériels que la Révélation aurait utilisés : il reste, en effet, dans ces récits assez d' « adhérences » de type mythologique (donc polythéiste), de « vestiges de vieilles traditions orales encore mal épurées » pour qu'on devine encore à travers ces « manières de parler » comment a procédé l'action révélatrice divine. L. rappelle par exemple les traces d'un mythe de combat primordial (Gen., I), les « *elohim* » de Gen., VI, 2, les textes où Dieu parle au pluriel (Gen., I, 26 ; III, 22 ; XI, 7). Pour l'époque des patriarches, L. nous met en présence d' « une idéologie religieuse intermédiaire, entre le polythéisme et la désignation claire du seul vrai Dieu », d' « une certaine imprécision ou indécision de la tradition orale monothéisante ». Certes Abraham s'est converti au Dieu unique, mais « c'est par le biais de l'idéologie centrée sur *El* que la révélation de ce Dieu unique trouva dans l'esprit du patriarche le point d'insertion nécessaire à la grande manifestation du vrai Dieu. Il est « le *El* » (Gen., XLVI, 5) » ; or, même en l'affectant de déterminatifs transcendants (*El Elyôn*, c'est-à-dire le Dieu Très Haut ; *El Shaddai*, c'est-à-dire le Dieu qui se suffit à lui-même [2], la tradition orale ne semble pas avoir « définitivement exclu du champ religieux toute référence à des personnalités divines de caractère subalterne ». Au reste on remarque chez les patriarches des locutions plus usuelles, « signes d'une mentalité qui évoque un monothéisme familial, de caractère plus affectif qu'intellectuel ».

Ensuite L. va étudier comment la pédagogie divine va conduire l'humanité à la formulation nette du monothéisme en même temps qu'elle en ferait réaliser les exigences. L'étude est menée selon la méthode historique qui présente les textes dans l'ordre de leur apparition.

* *

11. — Le P. Féret, O. P., vient de publier sous le titre *Connaissance biblique de Dieu* [3] les conférences qu'il avait faites en 1953 au 8e Congrès des Religieuses enseignantes (*Ami*, 1955, p. 97). Au vrai, l'essai aurait gagné à être remis en chantier, à s'enrichir de notes et de références, surtout peut-être au ch. III (« Théodicées naturelles et Révélation de Dieu ») où l'on procède trop par allusions à des faits difficiles, alors que le public visé attendrait quelques explications. La révélation de Dieu dans la tradition biblique (ch. IV) est certainement la partie qui sera lue avec le plus d'intérêt. « On ne s'arrêtera pas au problème des éventuelles révélations surnaturelles de Dieu antérieures à Abraham » (p. 132). Pourquoi éventuelles ? Abraham, donc, est témoin des débuts de la révélation surnaturelle de Dieu. C'est la rencontre avec Melchisédech qui serait la phase la plus importante de cette révélation : « grâce à Melchisédech, Abraham sait comment nommer celui qui lui a promis... » (p. 151) : c'est le Dieu transcendant, *El Elyon*, et aussi le Dieu qui s'implique dans l'histoire. 2e étape : à Moïse, Dieu se révèle comme puissant et invitant un peuple à collaborer à l'établissement de son règne. La 3e étape est la plus longue : étape prophétique, étape des châtiments et de l'Exil, où le peuple réalise en contraste avec son péché, la sainteté du Dieu qui veut se communiquer dans un mystère de purification et de rédemption : Elie, Isaïe et Ezéchiel sont retenus comme jalonnant cette étape. Rien sur le Deutéronome et le Second-Isaïe où pourtant l'expression monothéiste atteint une si grande profondeur. Pour le N. T. relevons les excellentes notations sur la manière dont le Christ révèle sa divinité : « Lors même qu'il met en œuvre la puissance de Dieu, il agit naturellement comme nous agissons naturellement lorsque nous posons des actes à mesures humaines... La fréquentation des Evangiles développe cette perception que Jésus, dans son comportement, agit personnellement comme Dieu. A le voir ainsi parmi nous *naturellement divin*, on est parfois saisi, comme Pierre sur le lac, par le sentiment très vif de la présence divine elle-même » (p. 201-202).

Dans ce petit livre les accents de ce genre ne sont pas rares. Il fait aimer la Bible et, en dépit de son caractère trop rapide, doit être signalé comme une bonne action.

* *

12. — L'importante étude de Mgr A. Romeo sur *Dieu dans la Bible* (*Ancien Testament*) [4] est extrêmement documentée, et porte sur les points suivants : recherche de Dieu, monothéisme, Alliance, les noms divins, le visage de l'Invisible, l'activité divine. Peu de livres ou d'essais ont échappé à l'attention de l'auteur, encore qu'on eût aimé connaître sa réaction devant tel ouvrage qui paraît de grande classe, comme A. Alt, *le Dieu des pères* (1929) et dont, sauf erreur, les apports ni les faiblesses ne sont enregistrés.

Dans le cadre de cette chronique, on remarquera comment est abordée la question du monothéisme. L'auteur a bien noté la « gigantesque solitude » de la religion de ce petit peuple hébreu qui s'exprime par son monothéisme originel. Mais « le vrai monothéisme n'admet ni changement, ni progrès : l'être et l'unité se posent ou ne se posent pas, sont ou ne sont pas » (p. 280). Dès le début l'idée de Dieu était pleine, absolue, totale. Simplement on peut « réaliser » avec plus ou

[2] L'étymologie de Shaddai nous renvoie plutôt à un thème assyro-babylonien, « *le Montagnard* ».

[3] In-8 de 220 p., 490 fr. Ed. du Cerf, Paris, 1955.

[4] Dans *Dio nella ricerca umana*, p. 257-411. Rome, 2e éd., 1950.

moins de profondeur la relation à l'Absolu mais cela regarde la « rencontre » avec Dieu, non l'idée objective de Dieu (p. 282-283) ; et aussi sous l'influence des contaminations dues aux religions ambiantes, il y a une sorte d'évolution régressive (*progressiva involuzione*) (p. 274). Nous pensons, avec Mgr Lusseau, que le monothéisme originel de la Bible est, lui aussi, soumis à la loi de pédagogie qui est à l'œuvre dans toute l'histoire sainte et qu'à le penser, on reste fidèle à un thème cher à S. Grégoire de Nazianze (Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, I, 1927, p. 101).

V. — DIVERS

13. — Fidèlement l'*Ami* a signalé chacun des *Cahiers d'archéologie biblique* où A. Parrot évoque peu à peu le cadre de l'histoire sainte (1953, p. 65-66, 77 ; 1954, p. 210, 377 ; 1955, p. 103-104). Chacun de ces guides est éclairant sans être pesant ; l'érudition, discrètement, y introduit à la vibration religieuse. Le dernier est consacré à *Samarie capitale du Royaume d'Israël*[5].

Samarie qui signifie « poste de garde », conserverait aussi dans son nom le souvenir du propriétaire Shémer à qui Omri acheta le site, au IX^e siècle, pour y bâtir sa capitale (I Reg., XVI, 24). Le site fut fouillé à deux reprises, de 1908 à 1910 par l'Université américaine d'Harvard, et de 1931 à 1935 par J. W. Crowfoot, dirigeant des équipes d'origine américaine, anglaise et juive. Les résultats furent considérables.

L'archéologie fait revivre la civilisation royale en éclairant tel détail donné, en passant, dans les oracles d'Amos. On sait que le prophète de Téqoa, au VIII^e siècle, a durement réagi contre la vie fastueuse de Samarie, contre l'étalage du luxe, contre les palais en pierre de taille et « les lits d'ivoire » (Am., VI, 4). Avec Amos, nous sommes sous Jéroboam II (784-744) de la dynastie de Jéhu et le prophète dénonce l'injustice et l'oppression qui se cachent sous ces dehors policés. En cela, il est le successeur de cet étonnant Elie et de son disciple Elisée, témoins et juges, un siècle plus tôt, de la dynastie précédente, celle d'Omri, dont le plus illustre représentant fut le roi Achab. Lui aussi a construit un palais d'ivoire (I Reg., XXII, 39) et peut-être le ps. XLV, 8-9 en garde-t-il le souvenir. Or tout cela prend corps. 200 plaquettes d'ivoires ont été découvertes de 1931 à 1935, dans le palais royal, dont les plus suggestives reproductions sont données ; une mythologie égyptienne s'y étale : sous les yeux des grands et de par la volonté royale, le syncrétisme religieux s'introduisait et peut-être Amos, dans ses attaques, défendait-il le yahwisme intégral. Les ivoires semblent de deux époques, celle d'Achab et celle de Jéroboam II (p. 52). C'est à cette dernière qu'il faut rattacher d'après l'auteur, qui suit ici Albright et Noth (p. 58), le lot d'*ostraka* découverts il y a 50 ans dans le palais royal. On appelle *ostrakon* un débris de céramique sur lequel on a tracé à l'encre (63 pièces) ou gravé au poinçon (2 pièces) des signes d'écriture. Il s'agit ici de bulletins d'expédition accompagnant les redevances acheminées par les chefs de districts sur les magasins royaux. Ils nous fournissent des noms de villes ou d'individus. L'onomastique confirme parfois une certaine contamination de la population par les cultes étrangers et met en relief certaines protestations ou ironies d'Osée[6] : cet *Egeljô* (Yahvé est un veau) ne rappelle-t-il pas Os., VIII, 6 ; cet Abibaal (Baal est père), Os., II, 18 ?

Après cet âge d'or qui dura à peine 150 ans, la conquête de Samarie par l'Assyrie (721) ouvre une ère nouvelle. Le vainqueur a transféré dans le pays une population païenne de provenance complexe ; tout en apportant leurs dieux, ces gens tiennent à honorer dignement celui du pays (II Reg., XVII, 31). Des éléments indigènes, au yahwisme moins superficiel, persistent évidemment à côté de ces syncrétistes. Mais l'exode des meilleurs éléments du côté de Juda[7], la présence d'une administration étrangère, et le fait de cette immigration massive ne réalisaient pas de bonnes conditions pour le maintien d'une pureté religieuse qui n'avait jamais été le fort du Royaume du Nord. Le fossé se creusa entre Samarie, capitale maintenant d'une province assyrienne, et Jérusalem, centre du yahwisme. Les expéditions de Josias contre les sanctuaires du Nord (II Reg., XXIII, 19-20), vers 622, le firent plus profond. En 587, le monarque babylonien qui avait réduit Jérusalem et avait enlevé toute autonomie politique à son territoire confia à Samarie la supervision de Juda. C'est là l'origine des difficultés des siècles de la Restauration, entre Judéens - Sionistes et Samaritains. Ces derniers avaient pour eux le droit provincial et essayèrent d'en user, sans y réussir, pour empêcher Jérusalem de redevenir la grande cité du Judaïsme. Ces dissensions que résume un peu rapidement P. (p. 68-71), préparaient de loin la grande rupture qu'on appelle le schisme samaritain, marqué par la construction, sur le Mont Garizim, d'un temple semblable à celui de Jérusalem. La date de cette édification est discutée. P. la mettrait au début du IV^e siècle ou quelques décades plus haut[8]. Le Temple fut détruit en 125 av. J.-C. par l'hasmonéen Jean Hyrcan[9].

Avec l'arrivée des Romains, Samarie retrouve quelque éclat et Hérode le Grand en fait une ville romaine avec le nom de *Sébastè* (aujourd'hui Sebastiyé) qui est la traduction du latin *Augusta*. Jésus est venu tout près (Jo., IV) et son entretien avec la Samaritaine « marque le fondement même et les débuts de la mission chrétienne qui va commencer, en effet, par la Samarie » (p. 92). La population occidentalisée par l'arrivée de colons gréco-romains offrait un excellent terrain à la prédication apostolique.

[5] Coll. *Cahiers d'archéologie biblique*, n° 7, 117 p., 450 fr. Delachaux et Niestlé, Neuchatel, 1955.

[6] Il est étonnant que P. n'ait pas utilisé ce prophète comme il le fait si heureusement pour Amos.

[7] On sait que vers les années 721 ss., il y a eu un afflux, en Juda, de la littérature sacrée du Nord. A la suite de Welch, H. Cazelles voit dans le lévitisme du Nord l'origine du Deutéronome (*Le Deutéronome*, dans la *Bible de Jérusalem*, Paris, 1950, p. 13).

[8] Nous avons essayé de montrer que Zach., XI, 14 pourrait être la plus ancienne attestation du schisme (*Aggée, Zacharie, Malachie*, dans la *Bible de Jérusalem*, Paris, 1953, p. 52).

[9] Sur ses restes éventuels, voir l'art. *Garizim* (P. Antoine) dans le *Supplément au Dict. de la Bible*, t. III, c. 560.

Le transfert du corps de S. Jean-Baptiste à Samarie n'est pas assuré, mais n'est pas non plus insoutenable.

* *

14. — Le fascicule XXVIII du *Supplément au Dictionnaire de la Bible*[10] nous livre la fin de l'article *Médiation* (Spicq), un aperçu sur l'histoire (Cavaignac) et la religion (Follet) de la *Mésopotamie*, les art. *Messianisme* (Gelin), *Michée* (George) et *Métrologie* (Trinquet). La regrettée Renée Bloch (*Ami*, 1955, p. 732) y a donné l'art. *Midrash*, dont on essaie d'éclairer les origines bibliques. Cette amplification de l'Ecriture à fins édifiantes est saisissable après l'Exil, où de plus en plus on utilise l'Ecriture avec le style que M. Robert a appelé « anthologique ». Les *Chroniques*, sorte de méditation sur l'histoire, le *Cantique* (« pur midrash »), les ps. CXXXII et LXXVIII sont donnés comme des exemples du genre. On devine qu'il y a dans telle ou telle classification matière à discussion, mais l'orientation même de l'article est excellente.

* *

15. — Nous avons fait dans cette chronique une grande place aux travaux italiens. L'Italie connaît, en effet, comme notre pays une renaissance biblique, sur les plans scientifique et spirituel à la fois. Un Manuel biblique moderne et au courant des derniers résultats des études manque encore (p. IX)[1]. En attendant voici un *Dictionnaire biblique*, dont 24 exégètes se sont partagés les articles sous la direction de F. Spadafora[2].

L'équipe restreinte ainsi réunie comprend des exégètes de qualité que nous avons souvent nommés dans les pages de l'*Ami*. Parfois les articles qu'ils écrivent ici sont le condensé de vastes études qu'ils ont données ailleurs : ainsi du P. Vaccari pour les Psaumes ou de Mgr Romeo pour la difficile question du Sacerdoce d'Israël. On a une somme d'à peu près 500 articles, avec une part notable faite à la théologie biblique. On se souvient que c'était aussi le dessein du *Vocabulaire biblique* des protestants suisses et français (*Ami*, 1954, p. 626-627). Une table finale analytique permet de se retrouver : elle est d'autant plus utile que, pour éviter de trop fragmenter on a donné à certains articles une compréhension assez vaste. Il arrive cependant que la table renvoie à des mots qu'on ne trouve pas dans l'article indiqué : ainsi du mot « Midrash » par rapport à l'article « Genres littéraires ». Une bibliographie générale est présentée à la fin du volume (on notera que le *Psautier* de Podechard ne fait pas partie des « Etudes bibliques ») ; celle qui est placée à la suite de chaque article est essentielle, un peu courte parfois. La documentation française est abondante.

Nous n'avons fait que des sondages dans cet ouvrage d'une présentation impeccable et d'une utilité évidente. On a opté sans hésitation pour l'unité de Zacharie (p. 600) alors qu'on se trouve devant un accord à peu près unanime des critiques pour penser à deux parties n'appartenant pas à la même époque. Pour ce que les critiques appellent le Second-Isaïe, il est possible qu'aux chants authentiques d'Isaïe aient été joints des compositions de disciples ou d'imitateurs sur le même sujet ; mais on pense qu'il est difficile de préciser davantage (p. 333). La prophétie des 70 semaines de Daniel est interprétée en fonction d'Onias III et d'Antiochus IV (p. 144). L'abbé Milik, spécialiste des documents de Qumrân a écrit un excellent exposé sur les apocryphes de l'A. T. ; pour lui, la littérature dite d'Hénoch, qui forme un *Corpus* hétérogène, a reçu sa forme dernière d'un Essénien, peut-être du Ier siècle après J.-C., sans exclure cependant l'ambiance judéo-chrétienne entre 70 et 132 (p. 43). A propos du Messie, il sera difficile d'admettre qu'il est « égal à Yahvé » d'après le ps. CX, 1 (p. 397).

* *

16. — Mgr GARRONE, archevêque-coadjuteur de Toulouse, qui nous a si bien introduits à la prière et notamment à celle des Psaumes (*Ami*, 1952, p. 363) nous entraîne à nous familiariser avec la Bible. *La porte des Ecritures*[3] est un petit livre plein de notations vibrantes, d'invites suggestives ; un petit livre de style simple et convaincant. « Lire l'Ecriture effectivement comme la Parole de Dieu, cela ne va pas sans un don de Dieu. Et cela entraîne, comme condition de cette lecture, une attitude qui est de l'ordre de la demande et de l'accueil, de l'ordre de la prière » (p. 30). « On découvre l'Evangile quand on l'aborde à partir de l'A. T. Comme on découvre l'A. T. en s'apercevant qu'il est toujours sous-entendu à l'Evangile. Aucun des thèmes anciens n'est exclu, ils sont absorbés... On dirait un bruit de pas, venant de très loin, complexe et confus, auquel brusquement se substitue une présence » (p. 36, 34).

L'auteur commence par nous guider, rapidement, dans la lecture du N. T., à la manière du P. Chevrier et du P. de Foucauld, puis nous fait entrevoir quelques thèmes majeurs de l'A. T. : les silences de Dieu, sa sainteté, sa miséricorde et sa sagesse. Il entr'ouvre trois livres : le Psautier, que l'Eglise considère comme l'instrument normal et habituel de la fréquentation de Dieu ; l'Ecclésiaste, « un silence de Dieu » ; le Cantique, « l'intimité ineffable de l'Epoux »[4].

L'invitation dernière, mais qu'on percevait tout au long de l'ouvrage, est de lire la Bible dans l'Eglise et l'on évoque l'image des deux Tables où notre Mère a disposé le Pain de la Parole et le Pain du Sacrement.

A. GELIN, P.S.S.

[10] *Médiation - Midrash*, Letouzey, Paris, 1955.

[1] Nous pouvons déjà dire qu'un tel Manuel s'élabore actuellement en France.

[2] *Dizionario biblico*, 615 p., 3.200 fr. Editrice Studium, Roma, 1955.

[3] In-8 de 142 p., 280 fr. *Apostolat de la Prière*, Toulouse, 1955.

[4] « A l'arrière-plan du Cantique, il y a la Genèse, il y a l'Exode, il y a les Prophètes, il y a Jérusalem et son histoire, il y a le Temple » (p. 132). Cela fait évidemment beaucoup de choses.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

CHENES et TEREBINTHES
dans la vie des Patriarches

Il n'est aucun lecteur de la Bible qui n'ait été frappé par ce petit tableau de calme et de paix, si souvent esquissé, surtout dans les écrits des prophètes, où « chacun mange les fruits de sa vigne et chacun ceux de son figuier » (II Reg., xviii, 31), où « tous resteront assis chacun sous sa vigne et sous son figuier, sans être troublés » (Mich., iv, 4) ; ce que l'historien des Macchabées rapporte s'être effectivement réalisé au temps de Simon (143-134 av. J.-C.), grand-prêtre et ethnarque des Juifs, quand « chacun était assis sous sa vigne et son figuier, et que personne ne leur inspirait de crainte » (I Mac., xiv, 12).

Vigne et figuier marquent ainsi les temps heureux, ceux de parfaite tranquillité où nul ennemi ne menaçait plus la Judée, où tous et chacun pouvaient vaquer en sérénité à leurs affaires, cultivateurs ou commerçants.

Toutes les grandes périodes de l'histoire juive sont de même caractérisées par le rôle qu'y jouent certains arbres déterminés, dont la présence et le rôle spécial marquent chacune d'elles. A l'ère patriarcale, ce sont le chêne et le térébinthe qui reviennent fréquemment au cours du récit. Au temps de l'Exode et des errances dans le désert, ce sont les acacias, seuls arbres ou à peu près de ces régions désolées. Avec la longue période de la conquête et des Juges, l'amandier et le grenadier viennent se placer au premier plan. Plus tard, après le retour de l'Exil, le cédratier (pris à tort pour un pommier par les traducteurs) devient le précieux producteur des fruits d'or indiqués par le *Lévitique* (xxiii, 40) pour la fête des Tabernacles ou des Huttes.

* *

Chêne et térébinthe figurent, d'après les relevés d'Im. Lœw[1], le premier quinze fois et le second seize fois dans les textes bibliques, contre le grenadier trente-et-une fois, l'olivier trente-huit fois, le figuier trente-neuf fois, la vigne cinquante-cinq fois, et le cèdre soixante-dix fois. Toutefois, d'après le même auteur, chêne et térébinthe ont été fréquemment confondus par les traducteurs et par suite ont donné lieu à plus d'une ambiguïté. C'est qu'en hébreu ces deux arbres portent des noms très voisins, qui s'écrivent tous deux avec *aleph* et *lamed*, plus une finale facile à confondre. « *Allôn* », le chêne, a été lu parfois, et à tort, suivant Im. Lœw, « *elôn* », de même que « *êlah* », le térébinthe, a été lu « *allâh* », si bien que, dans les versions anciennes de même que dans les traductions modernes, il arrive plus d'une fois que les deux arbres des temps patriarcaux soient pris l'un pour l'autre.

[1] Immanuel Lœw, *Die Flora der Juden*, t. iv, Vienne, 1934, p. 34.

C'est qu'ils ont eu, en outre, en commun l'avantage, après la disparition des grandes forêts préhistoriques, de servir, grâce à leur taille et à leur développement, de repères géographiques, de points de ralliement et, dans une certaine mesure, d'abris permanents, et surtout certains d'entre eux, de sanctuaires primitifs. Le térébinthe, sous sa forme orientale, avec sa cime ample et très touffue et son tronc de belles dimensions, pouvait, à ces divers points de vue, rivaliser avec les divers chênes palestiniens, eux aussi par endroits assez remarquables pour avoir servi à la signalisation et plus encore de monuments primitifs des croyances religieuses.

Quand Abraham, après son séjour en Haran, aboutit en Canaan, il s'arrête au lieu saint de Sichem, c'est-à-dire au « Chêne de Môré » et il y bâtit un autel (Gen., xii, 6-7). Au pied de ce même arbre, Jacob, revenu lui aussi de Haran, du pays de Laban, enfouit les idoles et les simulacres idolâtriques des gens de son clan (Gen., xxxv, 4). Objet de culte pour les populations cananéennes, cet arbre n'était pas unique et isolé, puisque, dans le *Deutéronome* (xi, 30), « les chênes de Moré[2], dans l'Araba, vis-à-vis de Guilgal » sont nommés au pluriel et constituaient évidemment un bosquet, un de ces bois sacrés où les Cananéens célébraient leurs cérémonies cultuelles, même s'ils n'attribuaient pas un caractère divin aux arbres eux-mêmes. Les Israélites, en convertissant l'endroit en sanctuaire de Yahwé, ne détruisirent pas les arbres, du moins complètement, puisque Josué, en promulguant l'Alliance à Sichem, « prit une grande pierre et dressa là une stèle, sous le chêne qui était dans le sanctuaire de Yahwé » (Jos., xxiv, 26). On trouve dans ce fait une preuve assez nette que ces arbres sacrés n'étaient pas pour autant des idoles, sinon Josué ne les aurait pas conservés dans une aire consacrée à la Divinité.

Tout semble prouver que ce chêne du sanctuaire de Yahwé est identique au « Chêne de la stèle » près duquel les Sichémites décernèrent la royauté à Abimélek (Jud., ix, 6), et peut-être aussi au « Chêne des devins » qui marquait l'un des chemins aboutissant à Sichem (Jud., ix, 37). En effet, « *Morè* » n'est pas un nom de lieu ni un nom propre, mais une apposition qualificative signifiant « qui rend des oracles », chêne-devin ou chêne des Devins (*élôn môrèh*). On l'entend généralement de l'interprétation des bruissements du vent dans le feuillage, comme pour « les bruits de pas dans les cimes des *becâîm* » (II Sam., v, 23-24)[3] qui doivent servir de signal à David pour attaquer les Philistins. Les « hommes de Dieu » savaient inter-

[2] Ce sont les « térébinthes de Moré » de la traduction Crampon, exemple des confusions inévitables dues à la ressemblance des vocables.

[3] *Becâîm* ou *bekkaîm* est traduit le plus souvent par « baumiers » ou « balsamiers », parfois (Aquila, S. Jérôme) par « poiriers », ou (Sellin) par « mûriers » ou « micocouliers », ou encore (Post) par « peupliers » ou même (Menora) par « saules pleureurs ». En réalité on ne sait quel arbre représente ce mot. On le rapproche de l'arabe *beka*, qui serait le nom d'un arbre ressemblant au baumier, peut-être épineux (?) ou fruitier. (Im. Lœw, *Flora der Juden*, iii, p. 240 ; iv, p. 599). En tout cas il s'agit d'une essence du voisinage de Jérusalem et peut-être ne faut-il pas rejeter avec Lœw le sens de « chêne-yeuse » (*l. c.*, iv, 29) ou celui de « chênes à galles ».

prêter ces bruits et c'est la raison pour laquelle tel de ces arbres était dit « Chêne des Devins ».

Le bruissement des feuilles était, dans certains cas déterminés et pour certains arbres, considéré comme le signe d'une « présence », comme nous dirions aujourd'hui, d'une intervention, d'une venue, d'un passage ; c'est ce qu'exprime, dans sa langue dépourvue de nuances, l'écrivain sacré en parlant de « pas dans les cimes ».

Tous ces faits rapportés dans la *Genèse* et les écrits les plus anciens parmi les livres inspirés, nous tranportent dans une ambiance psychologique fort éloignée de la nôtre et par suite exigent de nous certains efforts de compréhension. Ces arbres dont il a été question étaient des « arbres sacrés ». Mais il importe de distinguer nettement deux sortes d'arbres sacrés, séparés qu'ils sont spirituellement par un véritable abîme : les uns étaient identifiés à la divinité, les autres de simples lieux de culte et des sanctuaires primitifs.

* *

Abraham en quittant Our avait définitivement rompu avec les cultes idolâtriques, l'adoration des astres, des animaux et des arbres. Cette révolution spirituelle ne fait aucun doute puisqu'elle est la cause et l'origine de son expatriation, le mobile de la grande odyssée patriarcale. Elle est aussi, de toutes les révolutions de l'histoire, la plus considérable et la plus décisive, la plus riche de conséquences, tant lointaines qu'immédiates.

L'une de celles-ci était de lancer les Térahites dans un monde vide de toute expression matérielle, de tout symbole ou monument de leur nouvelle foi. Que trouvent-ils devant eux pour la traduire, sinon des arbres et des pierres épargnés par les rites idolâtriques ? Ce sont donc eux qui vont devenir provisoirement des sanctuaires, des sortes de temples rudimentaires s'accordant parfaitement à la vie nomade. Dresser une pierre en forme de stèle (Gen., XII, 7 ; XXVIII, 18), la consacrer par une onction d'huile, choisir un arbre particulièrement vigoureux et dresser à ses pieds un autel (Gen., XIII, 18), était pour ces stades primitifs d'une religion épurée et spiritualisée, l'équivalent de ce qu'est aujourd'hui l'érection d'une chapelle ou d'une église. C'était là les seuls moyens, pour ces nomades en séjour en terres étrangères, de donner à leur foi l'expression matérielle externe dont ne peut se passer aucune conviction religieuse, du fait même des tendances invincibles de l'âme humaine.

C'est ainsi que pierres levées et arbres sacrés jalonnent les premières étapes de la foi religieuse des descendants d'Abraham, mais que dans la suite, en raison des pratiques analogues répandues chez tous les Sémites sans y représenter des croyances aussi spiritualisées, la loi et les prophètes travaillèrent à faire disparaître tous ces mémoriaux (Deut., XVI, 21-22 ; Os., X, 1-2 ; Mich., V, 12-13, etc.). On a vu par l'exemple de David cité plus haut qu'il a survécu longtemps des croyances héritées de ces époques primitives. Aujourd'hui même Chrétiens et Musulmans entourent de vénération l'arbre d'Hébron qu'ils nomment « Chêne d'Abraham ».

Il représente d'ailleurs, d'un point de vue plus général, un simple reliquat des anciennes forêts palestiniennes. Les botanistes estiment, en effet, que la Palestine a été couverte autrefois de hautes forêts, tout comme l'ont été la péninsule balkanique et l'Italie. Longtemps habitée par des populations agricoles, qui ont travaillé à la défricher, parcourue par des troupeaux de moutons et de chèvres qui ont accéléré la déforestation, elle fut de plus en proie aux achats de bois des anciens Egyptiens, des Mésopotamiens et des Philistins, tous peuples pauvres en produits forestiers et portés à rechercher les beaux grands chênes de l'ancienne Palestine.

D'après l'excellent botaniste que fut A. Eig, il est plus que probable que les forêts de chêne s'étendaient en nappe continue depuis les montagnes de Samarie et de la partie orientale du Carmel jusqu'à la basse Galilée, y compris la plaine d'Esdrelon, et de là en Transjordanie sur la plus grande partie des plaines de Basan et de Galaad. Ces forêts se composaient de grands arbres, hauts de 12 à 15 m., à feuilles ovales semi-persistantes ne tombant qu'après l'hiver, les chênes Vélani, *Quercus Ægilops* L.; sous-espèce *Ithaburensis* Eig [du Thabor] des botanistes, et d'arbustes à feuilles coriaces et toujours vertes, mais devenant parfois des arbres trapus et bas, les chênes kermès, dits aussi chênes à cochenilles, chênes des garrigues, *Q. coccifera* L. sous-espèce *calliprinos* Boiss., dont l'exemplaire le plus grand est précisément le fameux Chêne d'Abraham, près d'Hébron. Il n'existe en Palestine qu'un troisième autre chêne, mais très rare, le chêne à galles, grand arbrisseau ou petit arbre tortueux, confiné au sommet du Carmel et du Thabor et sur quelques rares autres points du territoire. L'emploi de ses galles pour la teinture lui a fait donner le nom de *Q. infectoria* Olivier.

Le *chêne vélani* porte de très gros glands, mais courts et déprimés au sommet, profondément enfoncés dans une énorme cupule faite de plusieurs rangs de longues et larges écailles dont elle est hérissée. Ce sont les cupules de cette espèce, qui, très riches en tanin, se vendent sous le nom de vallonée pour le tannage des cuirs et la teinture. Mais dans la race de Palestine, leur contenu en tanin est plus faible que chez celles de Grèce et d'Albanie, aussi l'emploi en est-il restreint.

Que reste-t-il actuellement de ces belles forêts de chênes, après les destructions de la guerre 1914-1918, où les Turcs en ont fait presque complètement disparaître plusieurs, celle de l'ouest de Nazareth notamment ? Des bosquets, des arbres isolés le plus souvent, sauf sur les collines et les basses montagnes de Samarie et de la basse Galilée, tandis que la haute Galilée et la Judée n'en portent dores et déjà plus du tout.

Hôte habituel des sous-bois du précédent, le *chêne-kermès* a subi les mêmes infortunes et s'est résigné à ne plus fournir le plus souvent que des buissons au maquis. Même sur les pentes supérieures du Carmel, il a supplanté le chêne vélani et l'a remplacé par sa propre brousse [4]. Cependant c'est une essence à développement si lent que ces arbres doivent normalement vivre vieux et certains d'entre eux, entre la Mer Morte et Gaza, passent pour avoir plus de 700 ans. Le *Chêne d'Abraham*,

[4] Sur cet état des forêts palestiniennes, voir A. Camus, *Les Chênes*, t. I, Paris, Lechevalier, 1938, p. 457, 461, 543, etc., résumant les travaux d'A. Eig.

dit aussi *Chêne de David*, le *sindian* des Arabes, près d'Hébron, sous le couvent russe, est l'un d'eux. Son tronc mesure à la base plus de 7 m. de circonférence [5]. La tradition qui veut que l'arbre marque l'endroit où Abraham dressa ses tentes après sa séparation d'avec Lot (Gen., XIII, 18), l'*Al Khalil* actuel, lui a valu le respect au cours des siècles tant des Juifs que des Chrétiens et des Musulmans. Des masses de neige en s'abattant sur les branches basses, au cours des hivers de 1850, de 1856-1857, en ont abîmé beaucoup. L'une d'elles, réduite en bûches et transportée à Jérusalem au printemps de 1851, a fourni la charge de sept chameaux. Une autre, en 1857, a pu être emportée en Angleterre malgré les efforts de la population, persuadée que toucher à l'arbre ou à ses branches attirerait sur elle les plus grandes calamités ; cette branche a été transportée à Kew, « le Jardin des Plantes » anglais. Actuellement l'existence du Chêne d'Abraham est bien compromise.

Par contre les buissons bas de la même espèce pullulent et on les rencontre sur la plupart des photographies de paysages galiléens ou des plaines de Judée. Ces chênes étaient dits chênes-kermès parce qu'ils nourrissent sur leurs rameaux un insecte parasite, la cochenille, d'où l'on tirait jadis, avant la connaissance de l'aniline, la teinture d'écarlate.

Avant de quitter les chênes de Palestine, ajoutons qu'il existe une « Manne de chêne », exsudée par suite de traumatismes ou de piqûres d'insectes. C'est une manne purgative, fournie par le chêne vélani, sous certains climats, et connue dans le commerce de la droguerie sous les noms de Manne de Perse ou de Manne du Caucase [6]. Or il est bon de rappeler que le nom des *becâîm* (II Sam., v, 23-24) est rattaché par les LXX au radical *bâkhâh*, « pleurer », et qu'ils le traduisent par « arbre des pleurs, des gémissements ». Ces pleurs, ces larmes ne représenteraient-ils pas des exsudations de manne, produites accidentellement par les chênes de la vallée des Réphaïm et observés par les habitants du voisinage ? Ainsi serait expliqué ce mot énigmatique, qui, de toute évidence ne peut désigner que des arbres parfaitement indigènes et présents autrefois aux environs de Jérusalem. Mais térébinthe et styrax ont aussi leurs pleurs.

* *

Le *térébinthe* était lui-même de ces derniers, et, maintenant encore, à la différence des grands chênes, il est commun en Palestine, en Judée en particulier. Il se rencontre à Jérusalem même et un grand exemplaire au N.-O. de la ville se signale par l'abondante chevelure de gui à fruits rouges (*Viscum cruciatum* Sieb.) qui, avec ses propres fruits le revêtent d'une superbe draperie corail [7].

[5] On en trouve une superbe gravure sur bois dans Wilson, *Picturesque Palestine, Sinaï and Egypte*, New-York, t. I, 1883, reproduite dans Moldenke, *Plants of the Bible*, 1952, p. 200.

[6] Em. Perrot, *Matières premières du règne végétal*, p. 1758-1759.

[7] Il existe un autre gui, entièrement rouge-sang, sur les acacias, les jujubiers et les nerpruns (*Loranthus Acaciæ* Zucc.) dans les enclaves à flore tropicale de la vallée du Jourdain et en Arabie Pétrée, dans lequel (W. Smith) on a prétendu reconnaître le « Buisson ardent » de l'*Exode* (III, 2-4).

Le térébinthe est un grand arbre de 12 à 15 m., très ramifié et très touffu, à branches étalées en parasol, d'aspect majestueux et de vastes dimensions, en Orient du moins. En France, où on le rencontre dans tout le Midi, au sud du Plateau Central, il reste en général buissonnant ou forme tout au plus un petit arbre de 4 à 5 m. En Corse et dans le nord de l'Afrique, il atteint déjà une plus grande taille. Mais dans l'Archipel, à Chypre, en Crète, en Syrie, en Palestine, c'est lui le grand arbre qui concurrence les chênes. On peut d'ailleurs, en hiver, le prendre pour l'un d'eux, car il perd ses feuilles en mauvaise saison [8].

Celles-ci ressemblent pour la forme à celles du noyer, mais sont luisantes et exhalent une odeur pénétrante très particulière, celle de térébenthine, l'essence à laquelle l'arbre a donné son nom, mais qui n'est pas notre térébenthine du commerce, tirée des Conifères, pins, sapins, mélèze, etc. La térébenthine du térébinthe est dite généralement Térébenthine de Chio ; elle a l'aspect, mais non l'âcreté des autres térébenthines ; elle est de saveur douce et parfumée, ce qui la fait employer comme masticatoire ou « Mastic » et pour la préparation du raki en Grèce ; elle sert aussi pour les embaumements. C'est une résine qui coule assez naturellement des fentes de l'écorce, en petite quantité et lentement ; elle est un peu verdâtre et à peine transparente. Bien connue des médecins de l'antiquité, elle était dite surpasser, du point de vue thérapeutique s'entend, toutes les autres résines [9].

Le térébinthe se sépare franchement du chêne par ses préférences pour les sols secs, même très arides, et calcaires. C'est ce qui lui permet de croître assez abondamment en Judée et dans le reste de la Palestine, mais cependant presque toujours isolé ou en très petits groupes. Il est ainsi désigné à la vue et invite à distance au repos sous son ombre fraîche.

Aussi voit-on, au temps des Juges, l'Ange de Yahwé venir « s'asseoir sous le térébinthe d'Ophra » qui appartenait au père de Gédéon (Judic., VI, 11 et 19) et le vieux prophète, venu de Juda à Béthel, au temps du schisme de Jéroboam, « assis sous le térébinthe » après avoir maudit l'autel de Béthel et avant d'être broyé par le lion qui respecta son cadavre (I Reg., XIII, 14). Un térébinthe marquait la vallée où Saül rangea son armée en face des Philistins et où David abattit Goliath (I Sam., XVII, 2 et 19 ; XX, 10), dans l'actuel *Ouadi es-Sant* au sud-ouest de Jérusalem, l'ancienne « Vallée du Térébinthe ». C'est aussi entre les basses branches d'un grand térébinthe touffu qu'Absalon, emporté par l'élan de sa mule, est venu s'enferrer dans une fourche de la ramure et s'y prendre par le cou, — et non par les cheveux, comme on dit souvent, — de telle sorte qu'il ne put s'en dégager et y resta suspendu entre ciel et terre jusqu'à l'arrivée de ses meutriers (II Sam., XVIII, 9 et 14). Ce drame se déroulait dans la Forêt d'Ephraïm, près de Mahanaïm, au delà du Jourdain et au sud du Jabbok.

Mais dès les temps anciens le térébinthe a joué un rôle beaucoup plus considérable, et surtout néfaste, dans la vie du peuple juif. C'est lui l' « ar-

[8] Peut-être est-là une des causes des confusions assez nombreuses dans les textes entre chênes et térébinthes.

[9] Dioscoride, I, 92 (Wellm., 71).

bre vert » des Hauts-Lieux et des bosquets sous lequel se déroulaient les cérémonies des cultes idolâtriques contre quoi les prophètes n'ont cessé de tonner. Isaïe (I, 28-30) annonçant que « révoltés et pécheurs seront brisés et périront », ajoute à leur adresse qu'ils en viendront alors « à avoir honte des térébinthes, leurs lieux de plaisir, et à rougir des bocages de volupté ». Les chefs du peuple en particulier, « l'engeance du péché et la race du mensonge » sont visés, eux qui « entrent en transe sous les térébinthes, au pied de tout arbre verdoyant, qui immolent des enfants dans les ravins et dans les creux des rochers » (Is., LVII, 5). Osée de même stigmatise les fautes et les crimes du peuple infidèle à Yahwé, du peuple qui « périt faute de connaissance » : « Ils sacrifient sur les sommets des montagnes et font fumer leurs offrandes sur les hauteurs, sous le chêne, l'aliboufier [10], le térébinthe à l'ombre volupteuse » (Os., IV, 13).

Aliboufier et térébinthe joignaient à l'attrait de leur ombre fraîche et de leur rideau de feuillage, celui de leur fragrance. Tous deux distillent une sève résineuse aromatique. Celle du premier, le « storax liquide » de l'ancienne pharmacopée [1], une fois solidifiée et durcie, constitue un aromate nommé « Encens des Juifs » et effectivement employé comme encens dans l'ancienne Egypte et en Palestine (Gen., XLIII, 11, lire styrax au lieu de « gomme adragante » des traductions). Aujourd'hui encore usité de la même façon dans les églises de rite grec et dans les mosquées, il se trouve sans doute aussi dans nos églises catholiques en fréquent mélange avec l'encens vrai, du fait de la rareté et du prix de celui-ci. C'est une des rares survivances d'usages remontant aux temps patriarcaux.

P. F.

[10] Les traductions et les versions donnent ici généralement « peuplier » pour l'hébreu *lubna* ; mais ce sens, quasi traditionnel, se heurte au fait que le peuplier ne vient pas sur les montagnes, que le peuplier blanc lui-même n'existe en Palestine que cultivé, et d'autre part à l'étroite parenté de l'arabe *libnah*, qui signifie styrax ou aliboufier, un arbre vraiment commun dans les montagnes de Judée (Post, *Flora*, II, 181). L'abbé Bourdais avait déjà signalé il y a trois quarts de siècle, ce sens imposé par l'analogie de l'arabe (Bourdais, *Flore de la Bible*, Paris, 1879, p. 62).

[1] Les « styrax liquide » de la pharmacie moderne est tout différent. On le retire par incisions dans l'écorce du liquidambar (*Liquidambar orientalis* Mill.), un arbre assez semblable au platane, qui croît en Asie Mineure et en Syrie (non en Palestine) et appartient à la famille des Hamamélidacées. Le liquidambar existe en Provence et couvre même plusieurs collines, mais il y a été apporté d'Orient en 1597.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

J. LORTZ. — **Histoire de l'Eglise, des origines à nos jours.** Traduction de l'abbé M. LEFEVRE, revue par l'auteur. — In-8 de 348 p., 1.200 fr. — Paris, Payot, 1956.

Voici dans la « Bibliothèque Historique » des éditions Payot une Histoire de l'Eglise en un seul volume d'épaisseur modérée. Pour réaliser son dessein, l'auteur, professeur à l'Université de Mayence, condense l'exposé des faits extérieurs, et met en relief « quelques-unes des forces directrices qui ont marqué le développement du christianisme à travers le temps, dans sa vie intérieure, dans ses conquêtes, mais aussi dans ses défaites. »

On voit d'abord l'Eglise se former au milieu du monde de la culture antique, triompher du paganisme et de l'hérésie, puis, au Moyen âge, convertir les barbares et devenir maîtresse de l'Occident. Les temps modernes s'ouvrent sur une première époque, qui, malgré les effervescences de l'Humanisme et les déchirements de la Réforme, possède la foi en la révélation, tandis que la seconde époque, qui dure encore, est caractérisée par « l'hostilité à l'égard de la révélation ».

Dans un style très vivant, que ne gêne pas le point de vue élevé où il se place, l'A. sait camper un personnage, décrire une situation, faire saisir une évolution ; et le traducteur s'est efforcé d'exprimer cette vie. Un exemple, entre beaucoup : « [Grégoire VII] ... mit toutes ses forces, pour ainsi dire surhumaines, au service de l'Eglise... Il fut le serviteur du Christ et de son Vicaire, saint Pierre... De famille plébésienne, petit, pâle, laid, mais doué d'une volonté inflexible... Grégoire VII s'épuisa à combattre sans relâche pour un seul idéal, celui qu'il ne cessait de rappeler : la justice, le droit divin ; ... ses successeurs récoltèrent en grande partie ce qu'il avait semé. C'est à lui que revient le mérite des grandioses réformes religieuses des XI^e, XII^e et XIII^e siècles » (p. 121).

Tour à tour, les controverses trinitaires ou christologiques, la querelle des Investitures, la « Haute Scolastique », la Renaissance, l'*Aufklärung*, les conciles de Trente et du Vatican, S. Augustin, S. François d'Assise, S. Thomas d'Aquin, Luther, S. Ignace de Loyola, et tant d'autres constituent les épisodes « du drame que nous appelons l'*Histoire de l'Eglise* ».

Quelques remarques : L'attention de l'A. à la vie de l'Eglise en Allemagne est équitable ; cependant on peut douter que tous les historiens acceptent la présentation trop germanique de l'art roman (p. 118). Ce n'est pas d'aujourd'hui que des études précises ont rangé au nombre des légendes, le séjour d'Hildebrand, le futur Grégoire VII, à l'abbaye de Cluny (p. 120). Ecrire que Cluny était « en pleine décadence » (p. 130), au temps de S. Bernard est une exagération ; plus encore, qualifier Alexandre VI de pape « du poison » (p. 192). Le Molesme de S. Robert est devenu Solesmes, etc.

Que l'éditeur profite d'un prochain tirage pour faire exécuter les mises au point nécessaires. Le volume en vaut la peine.

François GUTTON. — **L'Ordre de Calatrava (La chevalerie militaire en Espagne). — In-8 de 240 p., 58 phototypies en 31 planches, et 3 cartes, 2.000 f. — Paris, Lethielleux, 1955.**

Ce volume est préfacé par le R. P. dom Sortais, Abbé général des Cisterciens de la S. O., et patronné par la Commission d'histoire de l'Ordre de Cîteaux : c'est justice, puisque l'Ordre militaire et monastique de Calatrava fut fondé en 1158, et incorporé à celui de Cîteaux « dans la filiation de l'abbaye de Morimond ».

Analogue aux Templiers, le nouvel ordre naquit de la lutte séculaire de l'Espagne contre l'Islam. Devant l'abstention d'autres champions, Raymond, originaire de St-Gaudens, et abbé cistercien de Fitero, non loin de l'Ebre moyen, offrit au roi Sanche de Castille d'assumer la défense de la forteresse avancée de Calatrava (Kalaat-Rawaah), au sud de Tolède. Les nouveaux moines-soldats pratiquaient le jeûne, la chasteté, la prière, et le silence. L'ordre s'organisa, se développa, réalisa des prouesses et sut réparer ses échecs. Les

champs de bataille sur lesquels il combattit, de 1158 à 1492, couvrent le sud-est de l'Espagne, et ses nombreuses possessions (forteresses, commanderies, prieurés) débordèrent le théâtre de ses exploits. Les papes Grégoire VIII et Innocent III l'approuvèrent (1187 et 1199).

Après avoir été une force importante de la « Reconquête » sur l'envahisseur musulman, l'Ordre, déchiré par de graves scissions, fut incorporé à la Couronne. Sa sécularisation progressive jointe au relâchement, les vicissitudes politiques et la décadence de l'Espagne se firent sentir. Dès 1540, les chevaliers (religieux non-prêtres) eurent l'autorisation de se marier. A l'époque contemporaine, ceux « qui échappèrent aux tueries révolutionnaires » de 1936, combattirent dans l'armée de Franco. Depuis, l'existence de ce qui survit a repris forme « sur des bases purement honorifiques ». Par contre, les religieuses calatravaises ont gardé la vie monastique.

Les derniers chapitres du livre étudient l'état actuel des principaux édifices de l'ordre, et la persistance de son prestige. Les appendices, dûs au R. P. Jean-de-la-Croix Bouton, secrétaire de la Commission d'Histoire de l'Ordre de Cîteaux, sont consacrés aux relations de l'Ordre de Calatrava avec celui de Cîteaux, au *Bullarium ordinis militiæ de Calatrava*, et à quelques fondations en dehors de la Péninsule ibérique.

Les phototypies et les cartes illustrent et éclairent le récit. Celui-ci aurait gagné à envisager non seulement la vie mouvementée, mais encore la vie religieuse profonde de l'Ordre, et à faire une critique plus pénétrante de quelques documents. L'ouvrage intéresse tout esprit cultivé, parce qu'il reflète l'histoire politique de l'Espagne et fait revivre un aspect de l'effort civilisateur de l'Eglise.

Omblime de la VILLEON. — **La Congrégation des Petites Sœurs des Pauvres. — In-8 de 286 p., 585 fr. (Collection « Les grands Ordres monastiques et Instituts religieux »). — Paris, Grasset, 1956.**

Selon S. S. Pie XII, « la fondation des Petites Sœurs des Pauvres est du nombre des œuvres providentielles qui ont fait le plus d'honneur à l'Eglise, dans les temps modernes. » « Petites Sœurs des Pauvres ! s'écria un jour le R. P. Félix. Ce nom charmant exprime ce qu'il y a de plus pur dans le christianisme et de plus efficace dans l'apostolat : l'union de la charité et de l'humilité ».

Telle est la Congrégation fondée par Jeanne Jugan, la « grande Jugan », qui a été trop petite en ce monde pour ne pas être très grande dans le ciel. Cette pauvre fille de St-Servan qui recueille des pauvresses abandonnées, puis s'adjoint quelques compagnes, domine l'histoire de la fondation et de ses progrès, en dépit de son effacement et de son silence. Devenue Sœur Marie de la Croix, elle reste par son humilité, sa prière et sa sainteté, le meilleur soutien de la Congrégation. Les Petites Sœurs se distinguent par un quatrième vœu, celui d'hospitalité, elles ne pensent qu'à leurs pauvres vieillards. Leur vie de charité et leur main tendue sont actes de foi et d'amour permanents envers la Divine Providence qui les guide et les assiste merveilleusement.

De La Tour-Saint-Joseph (Ille-et-Vilaine), ces messagères de l'amour fraternel ont essaimé sur tous les chemins du globe et rallumé l'espérance chez ces « immortels qui commencent » (selon le mot de Mgr Baunard).

Tous les détails de leur histoire, sous les généralats successifs et jusqu'au récent Centenaire, sont consignés en ce livre qui ouvre des magnifiques horizons et contribuera, sans doute, à susciter de nouvelles vocations.

Henry de JULLIOT. — Mystères du Temporal. — In-8 de 134 p., 270 fr. — Paris, Spes, 1956.

On sait que Nietzsche réclamait des chrétiens le témoignage de la Joie : « Qu'ils aient l'air plus sauvés ! » Voici le témoignage d'une âme sacerdotale passionnée d'activité apostolique, qui vit la liturgie ; une réponse qui résonne comme un puissant *Alleluia* de tant de cœurs chrétiens « envahis par la présence ineffable. »

L'A., avantageusement connu par deux beaux recueils de poèmes et les « Routes Mariales », a revu et complété, au Cameroun où il est aujourd'hui missionnaire, ces 29 méditations sur le sens le plus profond des fêtes liturgiques, primitivement publiées par la « *Vie diocésaine* » de Soissons.

La poésie, la foi, l'amour y chantent harmonieusement et sur un mode nouveau les Mystères de notre salut contemplés dans la lumière d'une matinée de printemps.

Le lecteur qui s'enchante de cette religion vraie et enthousiasmante a pourtant la surprise de lire (p. 88) : « Nous savons bien, ô Saint-Esprit, que vos feux ne sont pas « les plus doux ». Certes, ainsi que l'explique l'A., l'Esprit est une Flamme véhémente et irrésistible, un Feu qui dévore. Mais en Dieu, Puissance est en même temps Douceur infinie. *Dulcedo ineffabilis... Dulcis hospes animæ... Nil canitur suavius, ni auditur jucundius, nil cogitatur dulcius...*

E. CATTA. — **Marie à travers l'histoire. — In-8 de 64 p., 135 fr. — Collection « Etudes religieuses » de Bruxelles : Office général du Livre. — Paris-6e, 1955.**

Cette brochure contient un rapport présenté au Congrès de *La Cité Catholique* (Angers, septembre 1954) et publié dans la revue *Verbe* en janvier 1955. C'est un bref résumé de la place que Marie tient dans l'histoire : dans l'A. T. où elle est annoncée, dans le N. T. où elle est décrite, dans les siècles chrétiens où son action est si visible, à notre époque où elle intervient plus efficacement que jamais. Ces pages, très accessibles, seront utiles à la masse des fidèles et les exciteront à approfondir le sujet. Quelques remarques : est-il bien sûr que saint Luc a lu saint Jean ? (p. 28). Et c'est sans doute une faute de typographie qui situe Bède le Vénérable au VIe siècle (p. 36).

A.-M. CARRE, O. P. — **Sainteté, miroir de Dieu. — In-8 de 88 p. — Ed. du Cerf, 1955.**

Recueil de 6 allocutions à des étudiants prononcées en 1955. L'A. parle d'abord de la sainteté de Dieu, telle que la révèlent l'A. T. et le N. T. ; puis de Jésus-Christ, plénitude de sainteté à notre portée ; de la nature théologique de la sainteté chrétienne s'épanouissant en humanisme. Ensuite il rappelle quelques exemples concrets de sainteté, prouvant à la fois leur diversité et leur unité dans leur appartenance au Christ ; il montre que les pécheurs mêmes sont appelés à cet idéal, et enfin il met en garde contre la peur de la sainteté.

Pages bienfaisantes aux fidèles et utiles aux pasteurs.

IMPRIMATUR

Lingonis, die 17 maii 1956

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : A. BORDET

Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)